Report on the working of the S.V.U.O.R. Institute,

from 1st November, 1956.

The Sri Venkateswara Oriental Institute formerly managed by T. T. Devasthanams was taken over by Sri Venkateswara University with all its equipment, Library and Staff on and from 1st November 1956. At the time of its transfer the staff consisted of

1.	Sri J. Chenna Reddy, M.A.,	...	*Director,*
2.	Sri P. Balakrishnamurti, M.A.,	...	*Reader in Telugu,*
3.	Sri K. Dakshinamurty, M.A.,	...	*Reader in Sanskrit,*
4.	Sri R. Ananthakrishna Sarma,	...	*Reader in music,*
5.	Sri R. Parthasarathi Iyengar,	...	*Reader in Agama,*
6.	Sri K. Balasundara Nayakar, M.A.,	...	*Reader in Tamil,*
7.	Sri R. Srinivasa Raghavachariar, M.A.,	...	*Asst. Reader in Tamil,*
8.	Sri K. S. Ramamurti, M.A.,	...	*Asst. Editor*
9.	Sri N. Subramania Sastri, M.A.,	...	*Curator*
10.	Sri A. V. Srinivasacharya, Vidvan,	...	*Library Pandit in Telugu,*
11.	Sri S. V. Bhaskar, Siromani,	...	*Library Pandit in Sanskrit.*

of whom Sri J. Chenna Reddy was on deputation only from T. T. Devasthanams and all other members were transferred to University Service permanently on the said date.

Sri J. Chenna Reddy was appointed by the University authorities on 13—8—1957 to officiate as Director of the Institute. Sri R. Ananthakrishna Sarma, and Sri R. Parthasarathi Iyengar retired from service on 20—12—1957 and 31—12—1957 respectively on account of superannuation. Sri P. Balakrishnamurti, and Sri K. Balasundara Nayakar were deputed to work in the University College in respective departments with effect from 1—9—1958.

The following are the details of work done by each member of the Research Section during the period from 1—11—1956 up-to-date in addition to their contributions made to the Journal.

Sri J. Chenna Reddy

Edited S. V. University Oriental Journal Vol. I, Parts 1 & 2 and conducted research on Bhasa and the Two Great Epics which is nearing completion.

Sri P. Balakrishnamurti

Completed rewriting of Translation of 'Vrikshayurvedam' from Sanskrit comparing various texts on the subject and made it press-ready,

Gathered Sukthis (good sayings) from the ten Ramayana plays to be incorporated in Ramanatakavimarsa,

Completed the work–" Studies in Alamkaras " explaining salient differences between some sets of Alankaras, and

Continued the work " Studies in Dravidian Philology.'

SRI K. DAKSHINAMURTY

Continued to translate 'Advaita Vedanta Paribhasha " into Telugu with his own commentary which is nearing completion.

SRI R. ANANTHAKRISHNA SARMA

Edited 'Sringarasankirthanalu' Vol. XIII and made it press ready,

and

Edited 'Songs of Tallapaka Poets' Vol. II with musical notations.

SRI R. PARTHASARATHI IYENGAR

Edited 'Khiladhikara' and made it press-ready.

SRI K. BALASUNDARA NAYAKAR

Edited 'Guruparampara' a Tamil Verse with short notes and made it press-ready,

Continued compilation of 'Sampradaya Agaradi' relating to the Visishtad-vita Philosophy,

Prepared " Growth and Development of Tamil Grammar " an introduction to the History of Tamil Grammar, and

Continued to edit Ramayanavenba.

SRI R. SRINIVASA RAGHAVACHARIAR

Continued translation of 'Sidditrayamu' into Tamil which is nearing completion, and

SRI K. S. RAMAMURTI

Edited 'Andhrakuvalayanandamu' a poetical work by Nrisimhakavi of Dharmapuri and made it press-ready, in addition to assisting the Editor in bringing out the Journal.

S. V. University Oriental Journal

VOL I JANUARY—DECEMBER 1958 PARTS 1 & 2

A RARE TANTRIC IMAGE OF PARVATI FROM RODA (SABARKANTHA) GUJARAT

BY

ARYA RAMACHANDRA G. TIWARI, M.A., LL.B.,

Professor and Head of the Department of History and Political Science,
V. P. Mahavidyalaya, Sardar Vallabhai University.
Vallabha Vidya Nagar, Kaira Dt.

This local querry grey sandstone (with black spots) female figure 23 1/2" x 12" shows a four-handed crowned goddess a cylendrical object (7" x 8"), marked with trident. Its left leg bent horizontally and right leg hangs earthwards with a slight inward bent. It holds in its upper right hand an eliptical object with a handle at its lower end. The upper left hand has a flat staff, with a bowl-shaped supporting base. Its breasts are fleshy, round and somewhat separated. The ears are long and the ear-rings (not big) touch down the shoulders. The waist is round and the stomach bulges a little below the deep naval. A monkey-like human being occupies the floor below the left leg of the deity while the space between this ape-like figure and the vertical leg of the deity is covered by an object which is completely effaced. The fingers are long and elastic but without anatomical perspective. They are without joints and unartistic. The work gives an impression of being the product of not a much skilled hands.

O[illegible]ts:

Six strings form a round band around the neck of the figure. One garland runs over the breasts with a rough semi-circular ascent above the naval. A string after passing between the breasts joins a beaded string which travels from the back along the lower borders of the breasts. At loins stands a band of several beaded strings put side by side horizontally. A triangular flat decorated plate with a lower border of thick beaded bangle adorn both the lower right and left hands each. A part of the strip on the upper side of the left feet is visible. The ear-rings have three vertical pressed lines.

List of Mutilations:

Both the lower right and left hands, the left knee, the left sole, the right leg except some portion of the sole near toes, the upper end of the object in the upper left hand and some portion of the lower portion of this object are lost. The left breast, the portion above the nipple of the right breast and the face are mutilated.

Identification:

Parvati (Kamakhya?) on a phallic seat.

Time:

To fix the time of this image we shall have to note the following points about the phallic—and vaginal-cults in the proto-Indus Valley and the Indus Valley civilizations, (1) The co-existence of the baetylic–,phallic (both realistic and conventionalised)—, and ring (interpretated as vagina symbols)-stones[1] proves two facts, *viz.*,

(*a*) that the baetylic stones were not the conventionalised forms of the phallic stone;[2] and

(*b*) that there was no connection between the phallic—and vagina–cults.[3]

So it should be presumed, unless contrary is proved, that then these cults were independently functioning. They are independent institutions which cannot, and should not, be confused or connected with one another without satisfactory evidence; and

(2) The up-side down fig-leaf-like[4] "exaggerated vulva"[5] of the pre-Indus Valley civilization of the Zoab Valley culture is the symbolic representation of the female privates in reverse position[6]. The female part of the lady on her head on an Indus seal with a twig in her genitals[7] also symbolizes the same theme. These two offer a comfortable ground for the inference that the fertility—cult of those days enjoined upon its devotees the worship of the female parts in upside down position.

---

1. Marshall: Mohenjo Daro and the Indus Valley Civilization I/63
2. Tiwari, Arya R.C.G: "Siva-lingam and Phallus Worship in Indus Valley Civilization," Journal of Sri Venkateswara Oriental Institute, Tirupati, XIV/i-pp-51-54; Marshall, op. cit., 60—61.
3. Mackey, Earnest: Early Indus Civilization, p. 62.
4. Dr. Wall (Sex and Sex-worship, p. 415) says that the fig-leaf is the symbol of female privates.
5. Piggott Stuart: Prehistoric India (Penguin Series), p. 127.
6. Tiwari: "Some Reflections on the Religion of the Indus Valley People," Jou. Sri Venkateswara Ori. Inst., XIV/II-p. 191.
7. Marshall, op. cit., plate XII Fig. 12.

Upto the middle of the 3rd cen. A.D. the baetylic lingam was also transformed into baetylic pillar [8] (cf. the story of the eruption of a fire-pillar between wrangling Brahma and Vishnu). The induction of the baetylic pillar made available two aniconic symbols to this cult: baetylic pillar and baetylic stone. The baetylic pillar made possible the association of this cult with phallic cult. That this association had not taken place upto the reign of Chandragupta Vikramaditya is clear from the presence of trident (instead of pubic gland) on the upper and of the pillar erected by this great monarch at Mathura [9]. Then came a change. Skanda Purana describes Shiva as ' one who sits upon the top of a wooden staff.' [10] This is clearly a pen-picture of phallus. The hesitation in christening this Shaivite emblem as phallus marks out this Purana as the last but one mile-stone on the road to the transformation of the baetylic pillar into phallic emblem. At this time in spite of the attribution of the phallic description to the baetylic pillar the time was not ripe for calling it " phallus " downright. Padma P. paved the way for it. It says that Bhrigu cursed Shiva that henceforth His emblem and its seat were to be worshipped as male and female genitals respectively.[11] In other words, the *description* of the baetylic pillar as phallus (cf. Skand P.) was succeeded by its *identification* with phallus (cf. Padma P.). However, new trend had emerged by this time. Its base had come to be recognized as the emblem of female part. How and when this association of the phallicized baetylic pillar with the female part came about?

There are two views about it. Kalki P.[12] says that the privates of Sati, the first wife of Shiva, fell down on Nilachala mountain which symbolizes Shiva Himself. In other words, the female principle fell (or sits or rides) on male principle. (cf. The tantric conception of Kali (enjoying sexually in reverse way with Shiva) [13] and Trilok Sundari alias Shodasi (sitting on a lotus flower which emerges from the naval of Shiva lying full length on his back [14]) However, Yogini Tantra [15] says that Kali gave a " yoni " circle to Brahma with an injunction to bring for it a luminous lingam from the sky. In other words, according to this view, the male principle rides over the female principle.

---

8. Pillar-shaped Shiva-lingams are found in Kailash Temple (Monument No. XVI) and Dashavatara Cave (No. XV), Ellora and also at several other places.

9. Shivanka (Kalyan VIII/I, plate facing p. 595.

10. Skanda P. Gita Press edi. p. 798.

11. In two different connections this curse is mentioned in Padma P. One of them is connected with Bhrigu's visit to Kailash where he was stopped at the gate by Nandi. The second view says that Shiva behaved disrespectfully towards Bhrigu when the latter entered into the court of Daksha, the father-in-law of Shiva.

12. Kalki P. LXIV/59.

13. " विपरीतरतासक्तां घोरदंष्ट्रां शिवैस्सह "

14. Kalyan IX/i, plate facing p. 272.

15. Siddhanta Bharati II. 45.

Kalki P. belongs to V cen. A.D.[16] Just a little earlier to this period the baetylic pillar of Chandragupta II at Mathura had depicted trident on its upper end. This means that by V cen. A.D. the union between the phallic and vagina cults took place; and that by that time the baetylic pillar was uncontaminated by any type of phallic tinge. Hence it can be said that the description of Shiva as given in Skanda P. is an outcome of either late V cen. A.D. or the early period of VI cen. Shiva P. which calls Shiva lingam and its base as phallus and female genitals respectively succeeded Skand P. both in time and theme.

The trident on the body of the lingam in the statue under examination indicates its origin about the time when trident was an accompanying symbol of the baetylic pillar (*i.e.*, V. A.D.). This fixes its upper time limit about the beginning of V cen. A.D. The seat of the goddess on the lingam agrees with the spirit of Kalki P. (*i.e.*, V cen. A.D.). It was about this time that the people could have remembered the practice of putting trident at the upper end of such pillars. At that time the marriage of phallic cult with vagina cult had also taken place. Hence there cannot be much doubt about V cen. A.D. being the upper time limit of this piece. The style of the waist-string (Kardhani) and the necklace of six strings also does not push its time beyond VII cen. A.D. So between V and VII centuries A.D., *i.e.*, somewhere in VI cen. A.D. the time of this statue should be fixed.

It is a matter of great gratification that Shri B. D. Patel, the Vice-chancellor of S. V. University and formerly the Executive Engineer at Shakkar Barrage, has also arrived at the same conclusion (*i.e.*, VI cen. A.D.) about the time of this statue on the strength of the structural analysis of the temple found near the find-spot of this piece. So on the mythological and structural archaeological evidence we can say that this piece representing Parvati in tantric pose of enjoying the company of Shiva's phallus by using it as her seat belongs to VI cen. A.D. It being so one is justified in saying that it is a very old piece and the only one known to the writer which represents Parvati in this pose.

---

16. See Chart appended to Tiwari's article entitled 'Ram and Ramayan-Relief in Kailash Temple, Ellora' (to be published in the Journal of Oriental Institute, M. S. University, Baroda).

AINDRA SCHOOL OF SANSKRIT GRAMMAR

(Its history and geographical extent)

BY

Dr. VARADARAJA UMAYI, M.A., Ph.D., *Dharwar*.

PRATISAKHYAS AND KATANTRAVYAKARANA

Though we do not possess any work ascribed to the grammarian Indra' scholars agree that the contents of Indra's grammar,[1] are preserved in Pratisakhyas, so far as the phonology goes and Katantravyakarana follows Aindra school. The structure of Katantravyakarana was similar to that of Aindra school.

(i) The Katantravyakarana has the natural arrangement of letters of alphabets as found in Pratisakhyas as against the artificial arrangement of letters of alphabets of 'Pratyaharas' in Panini. 'Siddho varna samamnayah' (Katantra Sandhi 1 Sutra 1). Cf. 'atha varna samamnayah' (Taitt. Prat. Sutra 1 p. 7) as against Panini's pratyaharas 'a-i-u-n' etc.

(ii) Samjnas like 'svara, vyanjana' etc. which are simpler and earlier found in Pratisakhyas are used. 'tatra caturdasa adau svarah' (Katantra Samdhi 3 Sutra 1), and 'dasa samanah' (Katantra Samdhi 3 Sutra 1). Cf. 'atha nava aditah samanaksarani' (Taitt. Prat. Sutra 2 p. 10).

'ekaradini sandhyaksarani' (Kat. Samdhi 8 Sutra 1)

'kadini vyanjanani' (Kat. Samdhi 9 Sutra 1) Cf. 'vyanjanam kadi' Yaj. Prat. Sutra 47 p. 18)

'te vargah panca panca panca' (Kat. Cf. 'panca te pancavargah' (Rk. Prat. p. 24)

(iii) The arrangement of topics is natural as found in Kaumudis. But the commentators hold that the name Katantra means a short trea-

1. "The real object of the Pratisakhyas as shown before was not to teach the grammar of the old sacred language; to lay down the rules of declensions and conjugation or the principles of formation of words. This is a doctrine which though it could not have been unknown during the vedic period, has not been embodied as far as we know in any ancient work. The Pratisakhyas are never called Vyakaranas—grammars and it is incidentally that they allude to strictly grammatical questions. The perfect phonetic system on which Panini grammar is built is no doubt taken from Pratisakhyas but the sources of Panini's strictly grammatical doctrines must be looked from elsewhere. From this it appears that there were other grammarians, though not authors of Pratisakhyas before Panini, who gave rules on Vaidika word-since Panini himself makes mention of them." (Maxmuller—History of Sk. literature p. 120).

tise, a handbook in other words, in which the niceties of Panini's grammar has been dispensed with for the benefit of the beginners (Syst. Sk. Gr. p. 81). This shows that the contents of the Pratisakhyas with regards to phonology were moulded into a new shape in katantra under a most powerful influence of Panini school. According to Webber (Hist. Sk. Lit.) Katantra was meant for those who wished to approach Sanskrit through Prakrit and that the Pali grammar of Katyayana was based upon Katantra. Thus we find Aindra treatises in Katantra as in Pratisakhyas and they have been partly recast or corrected. The Katantra Vyakarana belongs to the early centuries of Christian Era.

THE AINDRA SCHOOL AND THE THREE PERIODS IN SANSKRIT LANGUAGE.

The development of Sanskrit language has assumed three stages. 1. The Vedic stage or the stage of the unsettled linguistic usage. 2. The Brahmana stage or the stage of transition. 3. The epic or the classical stage. The epic or the classical stage when further change was debarred by inflexible grammatical laws. (John Avery Contr. Hist. Verb inflection in Sk. p. 219 Jos. Vol. X 1876). The Sanskrit of Aindra school with its unsettled phonology —short 'e' and 'o,' 'e' & 'o' as dipthongs, the pronounciation of 'r' and 'd' and its changing vocabulory of 'me,' 'mmi,' 'ammhi' as synonyms of 'aham' & c. and its primitive morphological structure and its syntactical order of words in a sentence may be identified[2] with the Sanskrit upto the Vedic stage of development.

2. Firstly the distinction between 'prakrti' (base) and 'pratyaya' (suffix) was made simply because 'pratyayas' were independent words current in the language in the remote past as shown above. Secondly nor the distinction of parts of speach as noun, adjective, adverb and verb could not be made as they did not exist at that time, because they were words pure and simple ('ekam padam'). The view of Dr. P. D. Gune in this question is worthy of note. "Thus, the three parts of speech, the adverb, the preposition and the conjunction prove themselves to be new formations from the existing materials. The process of their formation was a slow one. It belongs to historical times. Applying the results gained by observation upon existing facts, it is not improbable that even the substantive, adjective and the verb did not originally exist but were the result of a slow process of growth. Time must have been when primitive savage men could denote objects and states. From them must have developed the substantive, the adjective and the verbs etc. But before the substantive the pronoun perhaps existed,—'dadami—I give—contained the idea of subject in the termination 'mi' and the want of a different subject was never felt. Again to a savage himself *i.e.*, 'I' is the most important person, all else are others. Amongst others there are some closer to him whom he calls 'You'; the rest 'They.' It is the pronoun, therefore, that must have been the word to be the earliest distinguished from others. It is more primitive, more instinctive, more easily explained by gesture etc., than the substantive which it must have preceded. (Intro. Comp. Phil. p. 77). This 'mi' which was the original word came to be regarded as a 'pratyaya' later on. But in the hoary past, when the 1st Grammarian, Indra seemed to have existed, he naturally could not distinguish between 'prakrti' and 'pratyaya' nor the different parts of speech as they were later formations.

It seemed to have continued unimpeded till the end of Brahmana period wherein primitive pratisakhyas embodying early Brahmanical speculations flourished, and till Panini, the grammarian, standardised the language by rigid grammatical rules which is expressed in epic and classical Sanskrit literature.

A BRIEF HISTORY OF AINDRA SCHOOL.

1. Indra the first grammarian.

The 'vak' in 'vagvai paracyavyakrta avadat' represents the Sanskrit of Samhitas and Indra analysed this language. He must have existed even earlier than the Taittariya Samhita though his exact date cannot be ascertained. His work was primarily a Vyakarana of Vaidika language and secondarily of dialect or diadects also since Sanskrit language in his time in its various forms was in primitive condition and the distinction between the various forms of speech was little, if at all there was any. Its phonatics was unsettled. Note the different pronunciation of 'd' and 'r' &c. in this connection. Its method of analysis was crude. The Vedic Sanskrit occupies the first stage in the existing literary specimen and had passed from agglutinative character and has assumed the inflexional (Sheshagiri Shastri notes on Aryan and Dravidian Philology—preface p. iii). His treatment of morphological structure of Sanskrit as 'ekam padam yatha arthah padam' throws some light on the agglutinative character of Sanskrit *i.e.* prevedic Sanskrit. Or it indicates that Indra analysed Vedic language consisting of words (though inflexional) in the manner in which it was analysed in Vedic times. His analysis of language—the Vedic language into words only might have traditional memory to back up—the memory handed down from generation to generation. The linguistic alternative forms as 'mi' 'aham' etc. might be in fluctuating condition. As there was a little difference between spoken and written language in his time the grammar of Indra perhaps served the purposes of both the languages. The grammatical terminology was simple and crude as is found in Pratisakhyas and Katantravyakarana. The grammar of Indra might have simply noted the difference between[3] the Vedic language and the language of the intercourse.

2. Saunaka, the Author of Pratisakhyas.

Saunaka, the author of Rk. Pratisakhya in its primitive form but not in its present along with the authors of other Pratisakhyas come next in the chronology of Aindra school, which embodied the earlier Brahmanical specu-

3. Roth's view of the rise and the progress of grammar in India quoted in 'Panini—his place in Sk. Lit. p. 142.' "Grammar, therefore took the same natural course of development, as we find, it has taken elsewhere. It did not proceed from the foundation of living language but owed its origin to the observation of that difference which exists between certain forms of language in actual intercourse of life and those of written works and at first it confined itself to pointing out chiefly these differences. Then again it comprised not the whole mass of literature but only single books specially important for certain classes of society. Thus the path was opened to a general grammar treating as well of written as of spoken language. We meet first Panini and from this time, all the special grammars gradually disappear from general use.

lations in grammar. Their date may be taken to be 1000 B.C. (Syst. Sk. Gr. App. iii,—a Chronological Compectus of different schools).

3. Vyadi.

Vyadi (600 to 400 B.C.) a Vartikakara on Panini belonged to Aindra school. (Katha. Tarang 4). None of his treatises exist.

4. Katyayana.

Katyayana (350 B.C.) a Vartikakara on Panini's Astadhyayi wrote Sukla Yajuhpratisakhya. He differs from Panini in many respects and critises him. He was a follower of Aindra school (Katha Tarang 4). Patanjali calls him a Southerner. Cf. ' priyataddhitah daksinatyah'—(Mahabhasya Vol. I p. 8 1, 2.)

5. Sarvavarma.

Sarvavarma (50–150 A.D.) wrote Katantravyakarana and he followed the Aindra school (Dr. Burnell). He was influenced by Panini school. The later history of Aindra school in Kashmir, Bengal and Karnataka may be referred to in Systems of Sanskrit grammar p. 90–91.

THE AINDRA SCHOOL AND ITS GEOGRAPHICAL REGION.

(1) *Aindra School in all regions:*—We have seen above that the Aindra treatises in Vedic period are found in Pratisakhyas. Once the school of Indra spread, it appears throughout the Sanskrit speaking world in India at least in places where Vedic Pratisakhyas existed because they followed Aindra school, so far as the phonology is concerned. The various Pratisakhyas in primitive forms namely Rk. pratisakhya, Taittiriyapratisakhya, Atharvapratisakhya, and Samavedapratisakhyas of Ranayaniya and Satyamugri schools—all belong to Aindra school, though they cannot be regionally fixed.

(2) *The Aindra school in the Deccan, Bengal and Kashmir:*—The present Pratisakhyas and Katantravyakarana in its present form have been very popular treatises in the following region namely in (*a*) the region south of Vindhya mountain, (*b*) Kashmir, (*c*) Bengal. They might not be so popular in the region known as Aryavarta where Brahmanical culture and Sanskrit of Brahmanical sacrificial language predominated, of which Panini's grammar was one of the developments and where also Aindra school existed before it was supplanted by the all powerful system of grammar of Panini. Panini[4] was called

4. (*a*) Panini belongs to the North-west as he differentiates himself from the Easterners and Southerners.

(*b*) Panini in his Sutra 1-2-27 gives the vowel ' u ' as specimen vowel while Katyayana chooses to give vowel ' a ' as a specimen for ' samvrta '—' a ' short (Panini—his place in Sk. Lit. p. 144).

(*c*) Goldstucker says " But it is true that the local differences might have been the cause of this pronounciation of ' a ' ' samvrta ' pronounced as ' u ' by Panini since Panini seems to belong to the North-West but Vajasaneya Pratisakhya composed by Katyayana belongs to the East.

Salaturiya which is probably derived from his native place which is identified with the present Lahaur in the Yusfzai valley in the North-Western frontier (Syst. Sk. Gr. p. 19) and it is from this region that the second tribes of Aryan immigration spread like a wedge to the Aryavarta region. (Grierson. Wedge theory. Ling. Survey of India Vol. I part I Ch. VII Intro. p. 117). It is significant to note in this connection that Panini refers to Easterners and Southerners as differing from himself. The Southerners and Easterners are certainly the grammarians of Aindra school. Katyayana who later on wrote Vartika on Panini's Astadhyayi was the author of Vajasaneyi Pratisakhya and was the follower of Aindra school.

The regions wherein the Pratisakhyas *e.g.* Vajasaneyi Pratisakhya and Katantra Vyakarana predominated, may be identified with the outer circle of Grierson round Aryavarta and the regions where a different kind of Sanskrit that belonging to Aindra school spread, the characteristics of which are noted above and the Sanskrit spoken by the Vratyas and other Aryan tribes from whom athiestic sects of Carvakas, Naiyayikas, Buddhists and Jains of later times arose and revolted against the sacrificial religion and Brahmanical culture of Aryavarta. It appears that as the grammar of Aindra school was first of its kind both the heritics and believers accepted it as it is clear from its relics in Pratisakhyas the treatises on Vedic phonology and Katantravyakarana composed for a Buddhistic King Satavahana.

THE AINDRA SCHOOL IN THE DECCAN AND SOUTH INDIA.

Tradition tells us that Katantravyakarana was produced by Sarvavarma to teach Sanskrit to a Satavahana King. This tradition like any other tradition, contains a grain of truth. It was Katantravyakarana an Aindra treatise that was predominent in the region south of Vindhya mountain before Panini school supplanted it (Syst. Sk. Gr. p. 32).

Tolkappiyam (400 B.C.) the oldest Tamil grammar existing, follows Pratisakhya method of treatment. The mention of the initial and final sound is similar to that of Pratisakhyas and the identity in meaning of Sutras 89, 90, 93, 97 and 98 with certain Sutras in Taittiriya, Atharvaveda Pratisakhyas is very striking (Tolk. preface p. vii)

(i) Tolkappiyam Sutra 3 admits short 'e' and short 'o' as do Pratisakhyas. There are no 'e' and 'o' treated as Sandhyaksaras.

(ii) Tolkappiyam Sutra 91 says 't' and 'n' are produced by the contact of the tip of the tongue with the front of the hard palate as it is stated in Vedic Pratisakhyas. There are no 't' and 'n' murdhanya.

(iii) Tolkappiyam Sutra 94 states that 'r' and 'n' are produced by the tip of the tongue being raised and followed gently to touch the hard

palate as in the case of 'vartsya' 'r' as distinguished from repha 'r.' Tolkappiyam was completely under the influence[5] of the Aindra school. The influence of Panini school scarcely visible in it.

THE AINDRA SCHOOL IN KARNATAKA.

Linganaradhya in his commentary on Sutra 84 of Sabdamani Darpana clearly states that Kesiraja follows Katantra in having 'Catvar' though Panini says it is 'catur' (p. 68). 'catvari sabdamam paninyacharyar catur sabdamendu peldapar antenalagadu. Sabdamanidarpanam kalapavyakarana margadim kesirajam peldanagi adentene' etc. Kesiraja as well as his predecessor Nagavarma[6] and his successor Bhattakalanka only translated some of the Katantra Sutras a few of which are noted here and which are ultimately connected with Pratisakhya treatises. 'varnangala pathakramam arnavavrtadhatriyol prasiddham.' Cf. Katantra:—'siddho varnasamamnayah' and 'pratisakhya:—'atha varna samamnayah.' In Sabdamanidarpana itself Kesiraja rendered literally about 50 Sutras and has in view many Sutras from Pratisakhyas in other places. Kannada grammars like Tamil grammar Tolkappiyam follow Pratisakhyas in having short 'e' and 'o' and jihvamulatalu 'd' and vartsya 'r' and doubling of consonants in conjunction with 'r' etc. in phonology. Kannada has taken many words from the Sanskrit of Aindra school rather than of Panini school. The agglutinative morphology of Kannada and the subject-object-verb pattern of a sentence are all traced to the morphology and syntex of Aindra school of grammar. In addition to this, Kannada grammarians are also indebted to Panini school of grammar in having 'e' and 'o' as sandhyaksaras and 'tavarga' as murdhanya etc. Thus Kannada has two layers of influences of Sanskrit on it, the first being the influence of Aindra school and the second being the influence of Panini school.

CONCLUSIONS.

After discussing in detail the pros and cons of Aindra school, we arrive at the following conclusion:—

(1) Indra was the first and the oldest grammarian of Sanskrit language known to us, as he is mentioned is Taittiriya Samhita his date may be roughly fixed prior to its composition.

(2) His analysis of Vedic language into words on the basis of meaning (Cf. 'arthah padam') indicates that the meaning of every word in

5. Tolkappiyar, a Brahmana of Brahmanas, the son of Jamdagni, the pupil of Agastya studied Aindra work and wrote his Tamil grammar. (Shesha Aiyangar—Dravadian India p. 164). It appears that Aindra grammar was current in South India at least from 400 B.C. Agastya also might have written his Tamil grammar Porguttiyam following Aindra school (p. 163).

6. Nagavarma, it is significant to note, calls himself 'Abhinava Sarva Varma, thereby suggesting that he followed Sarva Varma the author of Katantra Vyakarana.

composition was clear to him and every word was capable of being used independently as in an agglutinative language. Or in his analysis of Vedic Sanskrit into padas, not as 'subanta' and 'tinganta' he might have simply followed the method which he had inherited from his forefathers in whose time Sanskrit was agglutinative.

(3) The Aindra school of grammar spread throughout the Sanskrit speaking world. The grammars of other schools have only improved upon it and systematised it. Panini school is one of such schools.

(4) The Aindra school was known in the South at least from 400 B.C. Tolkappiyam, contains the traces of Aindra school.

(5) The structure of Aindra grammar can be inferred from Pratisakhyas and Katantravyakarana wherein primitive and simpler 'samjnas' are used, as against complicated 'pratyaharas' of Panini.

(6) Panini's grammar was first developed in Aryavarta and then its influence spread throughout the length and breadth of India. Even the present Pratisakhyas and Katantravyakarana—works of Aindra school—are corrected or recast under the Panini's influence.

———

SATAKAS IN SANSKRIT LITERATURE

BY

K. S. RAMAMURTI, M.A.,

Scholars have so far traced the origin of almost all the branches of Sanskrit Literature to Rigveda. The Kavya has sprung from the sweet unartificial poetical passages of Rigveda, the drama from the ritual practices and the prose passages from its Brahmana portions. The Stotras also have taken their origin in the same source. Specially the Rks addressed to 'Ushas' must have instilled the idea of writing Stotras, and a kind of developed form of stotra may be called a 'Sataka.' Observing the number of hymns in certain *Mandalas* of Rigveda where there are 104 and above, poets must have conceived the idea of writing a work addressed to one Particular deity or adhearing to a particular principle with a century of verses. In addition to this we also note that *Aswalayana* calls the Verses over hundred "*Satarchins*" and on this anology our poets also must have called their works 'Satakas' where there are about one hundred verses.

The Word Sataka, is from the word 'Sata' meaning hundred. To this word 'Sata' is added कप् प्रत्यय according to the sutra 'स्वार्थे कप्' and we get the form 'Sataka.' As the number of Verses does not stop with one hundred only and there are so many Satakas where we find hundred and nine and hundred and ten Verses also we will be obliged to think that our poets did not actually take 'Sataka' in the sense of one hundred only, but they have taken in the general sense that 'Satam' means about hundred. Whether they are actually aware of this fact or not we are forced to conclude that these poets must have taken into consideration the hymn शतमानं भवति and must have been inspired from this to write a work containing a century of stanzas.

The word Satam is frequently used in the Vedic literature. The words शतार्चिन्. शतक्रतुः and शतघ्न: inform us that even the names of some of the Gods begin with this word. Indra is called शतक्रतुः and his Thunder bolt is known as शतकोटिः The Durva Grass which is considered to be sacred is known as शतग्रन्थि। One of the twenty seven constallations is called शतभिष, and an important *Brahmana* is entitled शतपथ ब्राह्मण. On observing this not only do we feel that there must be some sacred motive attributed to this, but also a kind of mysticism ambeded in this. Though we know that the text *Sata patha Brahmana* is named so as there are one hundred chapters, we are at loss to understand why other names with the word 'Sata' have come into vogue. With regards to the constallation '*Satabhisha*' we note an interesting story that it contains one hundred stars one of which is known as *Aquarrii*. It is also believed that even Dhanvantari cannot cure a person affected with

disease when the moon is in this asterism.[1] So we understand that the word 'Satam' plays an important role in our literature. It is also funny to note that where as the sanctioned life of a person is 120 years according to the plannetery Dasas, the hymn sanctions one hundred years. Here it may mean hundred and above but to our surprise we note the word 'Sata' only is used.[2] Even though we tried to see whether there is any other idea attached to it, we are only sorry to state that our commentators are silent over this view. But we come across a peculiar explanation. Among the Eras in our India we have got one Era called '*Saptarshi*' Era or *Laukikabda* It is said in our puranas that the first cycle of this *Saptarshi* Era or *Laukikabda*, commenced at the time of *parikshit*. The *Saptarshis* were in *Magha* at his time and that they move in a retrograde motion and take one hundred years to pass from one *Nakshatra* to another. So a probable conjucture in this light, may be advanced that as *Saptarshis* are considered to be the sacred sages in our day to day life, and as they figure in each and every ritual, we may take that the time taken by these great sages to travel from one constallation to the other might have been fixed as the long living period of a human being in this *laukikabda*. Taking this into consideration, our ancient writers also probably must have thought of writing works containing a century of stanzas to indicate the life spam. Whatever it is we have got to simply satisfy ourselves thinking that the word 'Sata' has got some ,kind of significance which has not yet come to light.

We have observed that in our Vedic literature there are 'Stotras' addressed to gods. These Stotras are varying in their nature. It is only with 'Bhakti' that people perform ritual and recite these stotras. A kind of developed form of this Stotra may be safely said a 'Satakam.' The nature of a 'Stotra' as concerns to one particular God is seen in a Sataka also. This Sataka is also addressed only to one particular deity, extolling all his qualities. As these Stotras will not be within the reach of a common man, our poets must have conceived the idea of writing 'Satakas' so as to enable a common man to understand the qualities and the powers of God, and to instill some amount of Bhakti in him. To say that this Bhakti must have been at the back of this 'Sataka,' We can quote '*Avadana Satakas*' of the Buddhistic literature. As far as we know these *Avadana Satakas* are the oldest records in Sataka literature. Even though they differ much in form and content from the well known Satakas, the purpose with which Sataka come into being can easily perceived in this. These Avadana Satakas, are the stories of Buddha. They are written in prose; but some of these Kathas have got Verses also intermingled, with prose here and there. So it is evident that though they wanted to write prose calling it a 'Sataka' the passion for poetry could not be curbed.

1. A. V; T. S; T. Br.
2. (*a*) शतं जीव शरदो वर्धमानो ...
   (*b*) श[illegible]मानं भवति................

disease when the moon is in this asterism.[1] So we understand that the word 'Satam' plays an important role in our literature. It is also funny to note that where as the sanctioned life of a person is 120 years according to the plannetery Dasas, the hymn sanctions one hundred years. Here it may mean hundred and above but to our surprise we note the word 'Sata' only is used.[2] Even though we tried to see whether there is any other idea attached to it, we are only sorry to state that our commentators are silent over this view. But we come across a peculiar explanation. Among the Eras in our India we have got one Era called '*Saptarshi*' Era or *Laukikabda* It is said in our puranas that the first cycle of this *Saptarshi* Era or *Laukikabda*, commenced at the time of *parikshit*. The *Saptarshis* were in *Magha* at his time and that they move in a retrograde motion and take one hundred years to pass from one *Nakshatra* to another. So a probable conjucture in this light, may be advanced that as *Saptarshis* are considered to be the sacred sages in our day to day life, and as they figure in each and every ritual, we may take that the time taken by these great sages to travel from one constallation to the other might have been fixed as the long living period of a human being in this *laukikabda*. Taking this into consideration, our ancient writers also probably must have thought of writing works containing a century of stanzas to indicate the life spam. Whatever it is we have got to simply satisfy ourselves thinking that the word 'Sata' has got some ,kind of significance which has not yet come to light.

We have observed that in our Vedic literature there are 'Stotras' addressed to gods. These Stotras are varying in their nature. It is only with 'Bhakti' that people perform ritual and recite these stotras. A kind of developed form of this Stotra may be safely said a 'Satakam.' The nature of a 'Stotra' as concerns to one particular God is seen in a Sataka also. This Sataka is also addressed only to one particular deity, extolling all his qualities. As these Stotras will not be within the reach of a common man, our poets must have conceived the idea of writing 'Satakas' so as to enable a common man to understand the qualities and the powers of God, and to instill some amount of Bhakti in him. To say that this Bhakti must have been at the back of this 'Sataka,' We can quote '*Avadana Satakas*' of the Buddhistic literature. As far as we know these *Avadana Satakas* are the oldest records in Sataka literature. Even though they differ much in form and content from the well known Satakas, the purpose with which Sataka come into being can easily perceived in this. These Avadana Satakas, are the stories of Buddha. They are written in prose; but some of these Kathas have got Verses also intermingled, with prose here and there. So it is evident that though they wanted to write prose calling it a 'Sataka' the passion for poetry could not be curbed.

1. A. V; T. S; T. Br.
2. (*a*) शतं जीव शरदो वर्धमानो ...
   (*b*) शतमानं भवति................

Unlike this, the Satakas written in Samskrit are completely in Verses only. In these books the poets exhibit their passion either for God, or for some thing else. Originally, though they started this kind of literature, being inspired by 'Bhakti,' later on it flowed through different channals. As a result of this we have before us different Satakas-Satakas devoted to *Bhakti*, *Niti*, *Sringara*, *Vairagya* etc. Here we also note that our poets did not content themselves by writing these different Satakas, but they also extended their region and took other subjects also for the province of this Sataka. This point becomes clear when we see that they have written Verses, either instructing or insulting others, in an indirect manner, calling them *Anyapadesa Satakas*.

BHAKTI.

Kamakshistuti Satakam belongs to the poet Muka. The very name of the work suggests that it is written in praise of Goddess *Kamakshi*. The whole work is a stuti wherein we got about five hundred Verses. It is called *Panchasati*. He has divided it into five chapters. The present work is one of these five chapters comprising one hundred verses. The full name of the author is Mukarbhaka Sankara. He is said to belong to the fourth century (396—436 A.D.).[3] It is generally said that he was born dumb and he was restored to his speech by a sage called Vidyaghana, who gave him a hypnotic bath.

The whole panchasati is a eulogy on the goddess *Kamakshi* of Kanura.ipch In this section the poet has used various, metres. We find uninterrupted flow in the poetry. It is sweet and pleasing. The Verse

भुवनजननि भूषाभूतचन्द्रे नमस्ते । कलुषशमनि कम्पातीरगेहे नमस्ते ।
निखिलनिगमवेद्ये नित्यरूपे नमस्ते । परशिवमपि पाशच्छेदहस्ते नमस्ते ॥

shows the melodious flow of his poetry.

His Araya satakam also is one of the five sections of his *panchasati*, and this also is in praise of *Kamakshi* of Kanchi only. As all the verses in this Sataka are written in Arya metre only, he has named this section as *Arya Sataka*. The greatness of *Kamakshi* is expressed in every one of the Stanzas.

Kataksha Sataka also forms one of the above mentioned five sections of the *panchasati* of Muka. Here also the subject is the same. We do not find any deviation from his original plan. In this work all the one hundred Verses run in *Vasantatilaka* metre. The poet mentions his name in the very first verse of this Sataka; a practice not found in the above two Satakas; intending this probable to be the first section of his *panchasati*.

Surya Sataka:—Mayura the famous poet of the seventh century is the author of this Sataka. He flourished in the Court of Harsa Vardhana; and

3. This date is to be verified.

a contemporary of Bana the author of *Kadambari.* It is said that these two poets Mayura and Bana are related to each other. One version is that Mayura is the brother-in-law of Bana and the other Version is that he is the father-in-law of Bana. But neither of these Versions is believable. There is also another legend stating that he described so minutely the beauties of his daughter when he cursed him in anger, to became a leper, from which unhappy state he was rescued through the aid of the Sun God whom he celebrated in his *Surya Sataka.*[4]

The work contains one hundred and one Slokas, all written in *Sragdhara* metre. He describes Sun as the all pervading and supreme in the universe. He invokes the grace and succour of *Surya,* his race, dic, chariot and other accompaniments. The style is a bit heavy and very often we come across '*double entendres.*' The Verse quoted by Prof Keith in his work, in support of the above said legend is doubtful, and not found in the text published by Kavyamala. The Verse quoted by the learned professor is in *Sardula Vikridita*, where as all the verses in *Surya Sataka* run in *Sragdhana metre.* Another point is that there is no occation for the poet, to describe a demsel direct in this work; as the work is mainly intended to praise the Sun God only. The work is also cited by Ananda Vardhana and Mammata. Though the work belongs to the second-rate poetry, it is a very popular Sataka in the field of Samskrit literature.

Devi Satakam:—Anandavardhana, the author of this Sataka is also the author of *Dhvanyaloka*, a work on poetics. He is said to be the propounder of the school of *Dhvani* in Sanskrit poetics. He is the son of *Nona* and a poet of the court of Avantivarman of Kashmir in the 9 century A.D. In this *Devisataka*, he praised goddess *parvati*, as the highest of all the beings. The poem is said to be a melodious one. But the poet introduces verbal jugglery to a good extent. The *Sabdalankaras* like *Yamaka*, and *Chitrakavita* like '*Gomutrika bandha*' are often used. The *kulakas visesakas* and *Sandanitakas* are to be met with at every step. There are verses written with two letters only and in some of the verses he uses both Sanskrit and Surasena, and Sanskrit and Apabhramsa. Now and then we also observe verses with *pratiloma* and *Anuloma* order. On the whole the work is tough and needs a commentary. This is commentated upon by Kayyata, the son of Chandraditya and the grand son of Vallabhadeva. He composed this *Vrtti* in the year 4078 Kali or 976 A.D. in the reign of Bhimagupta. Acharya Narayana garter is the teacher of Kayyata the commentator of this *Devisataka.*

The text is entitled *Devisataka* but Anandavardhana calls it a *Stotra* and the commentator Kayyata also says it a stotra. But Kayyata says it a *sata stotra.* Probably this is because the work contains one hundred and four verses.

---

4. Keith's A History of Sanskrit Literature.

Jina Sataka:—Jambuguru or Jambu Kavi,[5] a Jain is the author of this Sataka. This is written in praise of Jina and contains one hundred Stanzas divided into four divisions. The first division deals with the description of the feet of *Jina* the second contains the description of his hands, the third, the description of his face and finally in the fowets his speech is described. The whole work is written in Sragdhara metre only. Sambamuni of Nagendra Kula wrote a commentary on this work. The commentator says that he finished his work in Sam. 1025,[6] which corresponds to 969 A.D. So we believe that Jambuguru must have belonged to the tenth century. From the suffix ' Guru ' we are also inclined to think that he must have taken part in the religious activities of jainism. The style is a laboured one.

Sudarsana Sataka belongs to Kuranarayana. Kuresa or Kuranarayana belongs to the eleventh century. He was the close follower of Ramanuja the champion of visistadvaita. He was born of a rich family but abandoned his wealth and lived on alms.[7] It is also said that he collected daily what is sufficient for the day only never bothening himself for the second day. He is a great scholar and a good poet. His memory is remarkable and it is also said that when Ramanuja was refused permission in Kashmir to copy *Bodhayana, Vrtti* on *Brahma Sutra* our Kuresa repeated it to his hero having read it once.[8] Kuranarayana wrote many works and almost all of them exhibit his profound devotion to Lord Vishnu. The present Sataka also is one of this type of works. In this *Sudarsana Sataka* he wrote a centrary of verses in *Sragdhara* metre in praise of Sudarsana. He always combines his poetical fancies with theological allusions. As usual we find in this Sataka the descriptions of eyes, navel etc. but it is evident from the text that the author did not observe the usual system in describing the Lord. He is also much interested in exhibiting much verbosity. The following verse speaks for itself the nature of this Sataka.

उद्यन् बिम्बादुदारान्नयनजलहिमं मार्जयन्निर्जरीणा

माज्ञानध्वान्तमूर्च्छाकरजनिरजनीभंजनव्यंजिताध्वा ।

न्यक्कुर्वाणो ग्रहाणां स्फुरणमपहरन्नर्चिषः पावकीया-

श्चक्रेशार्कप्रकाशो दिशतु, दश दिशो व्यश्नुवानं यशो वः ॥

His main idea is only to establish that *Moksha,* is the highest of all the *pursarthas* and this can be attained by serving Lord Sudarsana. The commentory of Madhavarya helps us to understand the text in a easy manner.

---

5. A descriptive catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts. Bombay Royal Asiatic Society. Vols. III and IV.

6. Kavyamala. Guchha VII. Page 52.

7. The life of Ramanuja by Alkondavie Govindacharya.

8. Classical Sanskrit literature M. Krishnamacharya.

Achyuta Sataka belongs to Vedantadesika. His real name is Venkatanatha or Venkatesa. He was born at Tirupal in 1268 A.D. He is believed to be the incornation of the great bell of Lord Venkatesa at Tirupati. He was a profound scholar in all the branches of Samskrit literature. His immaculate knowledge in Vedanta brought him the Title *Vedanta Desika*. He also possess the title *Kavitarkikakesari*.[9] His work *Sata Dusani* finding faults with the *Advaita* system is considered to be one of the most important texts in *visistadvaita vedanta*. He tried his hand at kavya literature also and his *Yadavabhyudaya* which vies with *Raghuvamsa* of Kalidas is considered to be a great work. Every work of this author generally possess *Bhakti* at its back ground, which is revealed in our present work *Achyuta Sataka* also. This is a text having one hundred Stanzas written in prakrit in praise of Lord Vishnu. His prakrit is very simple and easily understandable. His ideas in order flow through his quill in unhampered manner, exhibiting his higher poetical talents. He begins his work as usual with a salutation to *Vishnu*, and then continues the verses praising the qualities of *Vishnu*. The verse

कोहं किं करणिज्जं परिहरणिज्जं वि किंति जाण सि सव्वं ।
तीरसिम तं हिअमह तिअसेसर कुणसु णिमहि अअणिक्खित्तं ॥

reveals his profound *Bhakti*. This Sataka is commented upon by Kumaratatacharya and was published at Madras.

In his *Daya sataka* he composed verses in various metres. This works is written in praise of the comparison of Lord Venkateswara. The subject taken for the theme it self shows that the poet deviates from the path. He does not want to compose stanzas in praise of the Lord as usual, out wishes to expose the one important quality in him, throughout the text. The main object of the text is to establish self subjugation of the human beings. Every verse is filled with numerous charming ideas, but above all philosophy tops the list. There are so many commentaries and translations.

Iswara Sataka:—The author Avatarika is said to be a native of Kashmir. From the date of his Grand son Rajanaka Ratna Kanta, the author of the commentary of the *Stutikusumanjali*, who lived during the later half of the seventeenth century, it is said that Avatarika must have been flourished during the second half of the sixteenth century.[10] The work is an ethlogy on Lord Iswara in one hundred and thirteen verses. The poet employs various metres. He also uses *Sabdalankaras* like *Yamaka* etc. *Vajrabandha*, *Trisulabandha*, *Kshurikabandha* etc., are often met with in the text. The poet exhibits his profound scholarship by employing *ekakshara*, *Dvyakshara* and *Tryakshara* usages in his verses. There is the admiture of Samskrit and Prakrit in some

---

9. इअकइ तक्किअ केसरि वेअन्ता अरिअवेङ्कडेसविरइअं
सुहअं अच्चुअसअअं सहिअ एसुसोहइ रमगगुणं

10. Iswarasataka—Kavyamala. 9 Volume.

of the verses. On the whole, it can be said that the work cannot be easily understood. There is an erudite commentary on the work. The work completely vies with the *Devisataka* of Anandavardhana in every respect. It looks as though the author is fond of exhibiting his scholarship more than the *Bhakti* he possessed.

Narayana Satakam:—In this book we find the author Vidyakara purohita, praising Sri Narayana. He has described all the limbs of the Lord commensing from lotus like feet, in accordance with the custom. It is observed that in the case of human beings the description is from top to toe and in the case of Gods the description is from toe to top.[11] Starting from his feet, he ends with the description of the Crown. The whole body of the Lord is thus described including his *Kaustubha*. Sri Vidyakara purohit belongs to Orissa and was probably patronized by Mukunda Dev 11 of Orissa who reigned from 1658 to 1692.[12] The whole Sataka is in *Sragdhara* metre. The language is a bit tough but the author has enhanced the beauty of his ideas with the help of Alankaras he employed. The very first verse, in which he offers salutations running as,

स्वं चिद्रत्नं चिरत्नं यदि समुद्यते नष्टमन्वेष्टुमिच्छा
श्रेय: पात्रे तदा स्वे हृदि मिलदमलस्नेह पूरस्य पूर्णे ।
आसाद्य द्योतमानं भृशमकृशदशं संहृतांह: पतङ्ग
दध्यादध्यात्मदीपं दलित तम तम स्तोममीशस्य धाम ॥

reveals that the author is an Advaitin, and he wants to attain the Highest by adopting the process of *Sagunopasana*. His love for verbosity though impades the sentiment now and then, his thought, and philosophy are appreciable. This work is commented upon by Sri Pitambara Misra an erudite scholar whose date is not yet fixed, as the commentator himself is silent over this issue. Sri Karunakara sarma has carefully editted this text.

Siva Sataka:—The author of this text is Gokulanatha and is published in the third volume of *Kavyamala*. It is said in the foot note that some are of the opinion that Gokulanatha flourished in the first half of the present century and others opined that he belonged to the second half of the last century. But we understand from *Parameswara Sataka* that he belonged to the first half of the last century, as Ganga Sahaya Sarma the author of *Parameswara Sataka*, himself says in his text that the Siva Sataka of Gokulanatha inspired him. He further states that he was honoured by Raja Ram Singh of Bundi and Raja Raghu Vira Singh was on the throne of Bundi by the time he completed his Sataka in the year 1893 A.D. Therefore we understand that Gokulanatha must have belonged to the first half of the last century. It is also said

11. "मानवा मौलितो वर्ण्या देवाश्चरणत: पुन:"

12. Introduction of Karunakara Sarma.

that he was a native of the Mithila country and his father was Vidyanidhi Pitambara Pandita.

In this text he eulogises Siva as the highest of all beings. As usual he says that he is the Creator, preserver and destroyer. He observes the helpless condition of the human beings and instructs them to take shelter under Siva's roof to attain salvation. There are hundred and five Verses in *Puspitagra metre*.

Even though the poetry is not simple it inspires awe in readers. The style and imagination commands special respect from the scholars. The Verse.

निमिषपरिचितो हरे समूलं हरसि विशेषगुणव्रजं परस्य ।
प्रथयसि खलतामिमामपूर्वां कथयसि यद्गुणस्त्वमात्मनोऽपि ॥

itself bespeaks of his talants.

Sivadaya Sataka:—Sridharavenkatesa is the author of this Sataka. It is said that Venkatesa is a contemporary of Appayya dikshita,[13] from the text we understand that he led the life of a *sanyasin*. The poet takes *Daya* of Lord Siva for his main theme as it happens to be the outstanding quality of the Supreme Being. He leaves on us an impression that he composed this Sataka with a view to vie with the *Daya Sataka* of Vedantadesika; The text contains one hundred and two verses; and is commented upon by one of his disciples Venkateswara. The name of the commentary is *Dipika*. The poetry is pleasing and the style is not too tough.

Ganga Sahaya Sarma the author of this *Parameswara Sataka* mentions that he was honoured by Raja Rama Singh of Bundi and was patronised by his son Raja Raghuvira singh. At the end of this Sataka we note that Raja Raghuvira Singh was on the Throne in the year 1949 of Vikrama Saka,[14] corresponding to 1893 of the Christian Era. A glance at the history of Bundi reveals that Bhisan Singh the Raja died in the year 1821 A.D. leaving two sons Rao Raja Rama Singh and Maharaja Gopal Singh. Rao Raja Rama Singh, though eleven years old that time, was installed on the throne. He inherited the qualities of his father, specially his passion for the chase, and received the congratulations of the nobles. He was unfortunately issueless but was given the right of adoption in 1862 by the then British Government and died in the year 1889.

His adopted son Maharao Raja Raghu Vira Singh succeeded him in the same year.[15] The poet also mentions the month as '*Nabho masa;*' which indicates that he has composed this work in the month of August or so. Thus the date of the work as given by the author is Sravana month, in the year 1949 of the Vikrāma Era and this corresponds to the month August 1893.

13. Classical Sanskrit Literature. M. Krishnamacharya. 162.
14. Parameswara Sataka.
15. Tod's Annals and Antiquities of Rajasthan. Vol. III—Crooke.

The author begins his text with a salutation to *Parabrahma* and proceeds to state that he was provoked to compose a work on Siva, after going through the '*Sivasataka*' of Gokulanatha,[16] but very humbly says that it may not be possible for him to pour out the mellifious flow of sentiment as Gokulanatha. He also states that he would be satisfied even if Siva smiles at his work, even if it were to be in mockery as the other poets do on seeing this, as this itself would become the grace of God. In the course of his evlogy he identifies Siva with *pranava*, and observes him as the cause of creation, protection and destruction. Throughout the text the poet, describes him as Omnipotent, Omnipresent and Omniscent, and presents his ideas with theological allusions, requesting Him to bestow salvation on him. The following verse is enough to indicate the simple and sweet style of this author who takes pleasure in punnings on the words:—

तमसि निपतितस्य वैभवं मे, त्वमपजहर्थ समर्थमाययैव ।
अयि तव तदहन्तु पत्रपुष्पार्पणविधिनाऽपहराम्यमाययैव ॥

The whole, work in this manner runs in *puspitagra* metre only when the intelligence of the poet, in selecting the metre suited to the subject matter is revealed. The author himself has written a commentary on his work and also states that he emulates Mallinatha in this art.

Varavaramuni Sataka:—Sri Devarajachaya of nineteenth century is the author of this work. Varavaramuni is also called *Saumyajamatrmuni* and *Manavala Mahamuni;* and was the high priest of the Tengalai Sri Vaisnava sect. He was born at Kuntinagara and was a disciple of Lokacharya.[17] Another account states that he was born at Tirunagari[18] in the year 4472 kali which corresponds to 1372 A.D. It seems that he studied veda and other lore under his revered father. He first became an Acharya with the blessings of Tirumala Alvar, and acquired a thorough knowledge in all the Sastras and visited the religious centres in the kingdoms of Chola, Tonda etc. In almost all these centres he composed *Mangalasasanams* both in Tamil and Sanskrit finally he took the last *Asrama* of life under the guidance of Sathakopajeeyar, and spent the later period of his life in Srirangam. He composed *Yatiraja Vim sati*, in praise of Ramanuja and *Kasturitilakastava*.

The present work Varavaramuni Sataka is in praise of Varavaramuni. In this the author Devarajacharya exhibited his profound *Bhakti* towards Varavaramuni. He depicted him as the incornation of *Adisesa*, in accordance with the belief already in current. There are one hundred and four verses in this work which reveal the *tatva* of Varavaramuni. His extraordinary qualities and the superhuman nature is sung in every verse. The work in

16. See my article on sex and sanskrit poets. Vol. XVI. S. V. O. I. Journal.
17. M. Krishnamacharya's classical Sanskrit Literature Para 209.
18. Manavala namurula Vaibhavam (Telugu) by Sri Annangaracharya.

various metres is appealing revealing the *Bhakti* cult of the author and the poetry is pleasing. This work is commented upon in a simpple and grand style by Sri Veeraraghavacharya. To indicate the devotion of the author the following verse from this text serves as an example.

त्वं मे बन्धुस्त्वमसि जनकस्त्वं सखा देशिकस्त्वम्
विद्यावृत्तं सुकृतमतुलं वित्तमप्युत्तमं त्वम् ।
आत्मा शेषी भवसि भगवन् ! आन्तरश्शासिता त्वं
यद्वा सर्वं वरवरमुने ! यद्यदात्मानुरूपम् ॥

Sri Ramabhadra Stuti Satakam:—The author Ilattur Sundararaja Bhattacharya was born in the year 1841 A.D. at Illattur near Cenkotta in the Travancore State. He belonged to the Vaikhanasa family of Srivaisnavas of that place. His father was Varadarajayyangar and Krishnamba was his mother. He had seven brothers and one sister. He married Venkatalakshmi at the age of twenty five. He studied Kavya, Nataka, Vyakarana and Alankara. He won many lawrels from His Highness Visakha Tiruval, Mulam Tiruval and the senior Rani Lakshmi Bai. He wrote about eighteen works including commentaries in Sanskrit. Some of them were printed.[19]

The present Sataka was published by Sri Vaikhanasa Grantha mala. It contains 105 stanzas written in various metres. This is only in praise of Lord Sri Rama. The poet taking Sri Rama as the Supreme being, expresses that instead of prondering over these worldly pleasures wasting our time in the company of woman and wealth, it is better to believe in Rama and seek his protection always. He also describes the brave deeds done by Sri Rama and the affection shown by him to his devotees at all times, in all forms. His poetry is simple and sweet and shows the skilled hand of Sundararaja in the art of poetry. It seems that he himself wrote the Sanskrit commentary for his verses. He employs figures of speech like *Preyas*, *Slesa*, *Malatisayokti*, *Vyatireka*, and *Kavya linga* etc, from the last verse. We understand that he wrote this wok in the Kali year 4981 corresponding to 1881 A.D. The following verse shows the sweet style of the poet:—

विदेहकन्याप्रियकालमेघो, विपक्तनां प्रापयितुं निकामम् ।
भक्तेषु नीरन्ध्ररजो भरेषु, वर्षत्यहो स्वीयकृपामृतानि ॥

Astaprasa Rama Satakam:—A palm manuscript of this work in grantha script is preserved in our Institute. The author Ramabhadra dikshita says at the end that he completed the work on Wednesday the 8th in drona month of the pramadhi year. He did not speak of his place or patron; From the style of the work we can only infer that he must have belonged to the later half of the nineteenth century. The work is written in praise of Lord Sree

19. Dr. V. Raghavan's Introduction. The snusavijaya. Annals of Oriental Research. Vol. VII. Pt. 1. 1942—43.

Rama. As every verse gives eight pauses repeating the second syllable of the first line he named the text *Astaprasa Rama Satakam*. The work contains one hundred and fourteen stanzas. To have a clear understanding of the set up of the work I give below the following verse.

त्रातारं कमुपैमि कस्य भुवने भूतानुकंपेति च
ध्यातासु त्रिदशावलीषु न भवत्येतादृगेकोऽपि यत् ।
त्रातापत्यनिवेशितप्रणयिनी धूताधिकारं ततः
सीताविभ्रमदेशिकं मृगयते जातादरं मे मनः ॥

Giti Satakam:—Sri Sundaracharya, a native of Vittahalapura in the district of Tirunalvel, the son of Tirumalai Nallan Chakravarti Srivatsya Venkatesa and Sarojini, composed this Sataka in praise of '*Kantimati*' in one hundred and two verses. The author throughout the text uses the word '*Kantimatyamba*' at the end of every verse. This kind of practice is generally to be met with only in Telugu Satakas, and we generally do not come across this practice in any one of the Sanskrit Satakas. We cannot exactly understand where from the author acquired this practice of writing a book with a *makutam*. The greatness of the goddess *Kantimati* is described as suggested in his devotion. He also says at one place that he never thought of any other deity except *Kantimati*, and also asks to search his heart if it is not a fact. The verses are simple but beset with simple aliterations. The author being a Vaishnava compsoing a work on a Saiva deity is a noteworthy feature here.

Minakshi Satakam:—Neither the name of the author nor his time is known. In the copy of the palm manuscript of this text belonging to our library, there are only Ninty five verses and the remaining portion is missing. The text is in praise of Goddess *Minakshi*. Though there are long compounds, the style is said to be flowing and reveals the devotion of the author towards this Goddess. The following verse may help us to understand the above.

वन्दे पादयुगं तद्वारिजसुषमापहारि मीनाक्ष्याः ।
यदुपास्ययोगिवृन्दं..................तमानन्दम् ॥

Gopala Sataka:—A copy of this sataka written in Telugu on palm leaves is available in our Library. Raghunadharya of the Kaundinya family is the author of this work. He studied under Venkataraya. The time of the author is not yet known. This is a work written in praise of Lord Gopala and contains one hundred and twenty nine verses on the whole. The poet used various metres and the style seems to be simple.

Srimad Acharya Sataka also belongs to this type only. This is written by Sri K. N. Ramaswamy Sarma in praise of Sri Sankaracharya of Sringeri Mutt. The work was published with a Forward by K. S. Ramaswamy Sastri in English, from this we understand that this Swami was born of learned and pious parents and was initiated into this Sanyasi Asrama at a very young age.

His precocity helped him to master Sanskrit Sastras very easily and his knowledge of *Advaita Vedanta* brought him ever lasting fame. The collection of his works published under the name of " *Bhakti Sudha Tarangini* " itself speaks of the Bhakti he possessed towards the Almighty. The author Ramaswamy Sarma speaks of the enchanting qualities of the Swamy in many a way. The verse.

भगवन्निदं भवन्तं, प्रणम्य शिरसा मुहुर्मुहुर्याचे ।
विहरतु मनो मदीयं, त्वदीयपदपङ्कजे नित्यम ॥

speaks of the great qualities possessed by this Swamigal. The work is written in one hundred *Arya Slokas;* in a easy flowing manner. The author also exhibited his pure *Bhakti* towards his master. The Swamy belongs to the early part of the nineteenth century.

Ramarya Satakam:—The author Sri Krishna Bhattacharya of Mudgala family is a Vaikhanasa. He studied Vyakarana, Nyaya, the two Mimamsas and a profound scholar in Vikhanasa literature. His preceptor was Vasudeva Bhatta Charya and parents were Srinivasa and Lakshmi. In this Sataka he describes Rama as the Supreme Lord in the begining and proceeds to narrate his story. At this Sataka is in praise of Sri Rama, in the usual manner we find the poet narrating the story of Ramayana in verses. The poet uses simple aliterations throughout the one hundred and ten verses.

SRINGARA.

Bhartruhari is the author of *Sringara, Vairagya and Niti Satakas.* The date of the author ranges from the opening centuries of the christian era to the seventh century. The identity of Bhartruhari is also not yet clearly known. Some are of the opinion that Bhartruhari the author of these *Satakas*, and Bhartruhari the author *Vakyapadiya* is one and the same person, and others are of the opinion that they are different persons Mr. D. D. Kosambi in the introduction of his Bhartruhari edition mentions the different traditions that are current, regarding the identity of Bartruhari. His *Sringara Sataka* is one of the popular texts of Sanskrit literature. In this Sataka as Prof: Keith says he deals with the general aspects of love and woman as factors in life. The grace and beauty of ladies and their coquety is well described. His pleasant style adds grace to the power of his ideas.

Amaruka who flourished in the 8th century is the author of the work called *Amaru Sataka* or *Amaruka Sataka.* There are one hundred and sixty three stanzas on the whole, out of which thirty three verses are given under '*parisista*' as they are only quoted by other authors as belonging to Amaru, and some of the recensions have only 51 verses.[20] It is generally said that Sage Sankara entered the dead body of the King Amaru, as he had to know

20. Classical Sanskrit Literature Krishnamacharya.

the secrets of *Sringara*, and composed this work. But we are not sure whether this is a real incident or only a fable in current. It is evident that the work was composed by a master spirit. Every poet who tried his hand at rhetoric always quotes verses from this Sataka, in his chapters on *Sringara*. The poet gracefully deliniates all the moods of the lovers, depicting the condition of the heroine in a particular mood towards her hero. As observed by Prof. Keith it is essentially a collection of Pictures of love and the love which Amaru likes is gay and high spirited, delighting in tiny tiffs and lovers' quarrels but ending in smiles.[21] We find innumerable commentaries and translations as the work is considered a Kavya *par excellent*. It is also felt that there is a hidden philosophical aspect in every verse.

Kavivara Narahari is the author of a Sringara Sataka in one hundred and fifteen verses. Even though the date of this poet cannot be definitely said, it can be suggested from a verse in the text in which he mentions the poets Kalidasa, Bana and Sri Harsa, that he lived after Sri Harsa; If this Sri Harsa is said to have flourished during the later half of the 12th century, the present poet Narahari must have flourished either in the 13 century or 14 century. We do not understand the reason why he is silent over Bhartruhari the author of a *Sringara Sataka*, specially, when Narahari is composing a *Sataka* on *Sringara*. It seems the author purposely omitted mentioning Bhartruharı, as he feels that he can express Sringara in a better manner. There are so many occasions in the text where Narahari expressly says that he is a *Maha kavi*, *Kaviraja* and *Kavi Nayaka* and as such he alone can understand the mind of a beloved.[22] His firm belief that his poetry stands first in order of merit also can be clearly perceived, when we note expressions like नरहरेर्गीव सा सेव्यतां [23] etc. In another verse describing the beloved he says about his poetry that it is full of sentiment, capturing the hearts like women with their coquestish gestures, melodious notes possessing happy *double entendres*.[24]

Every foot being possessed with ambolishments producers charm. The setting of the foot is always sweet and tasty with sentiment.[25] He also emphatically says that there might be hundreds of *Sringara Satakas*, exhaustively written by ancient poets, but not even one is fit to be compared with his text. He uses *praharsini*, *Vasantatilaka* and some other metres befitting the context. The poet sets his name in every verse, as though he wishes to indicate that he has composed this work keeping his better half in his mind. If this were to be correct, we also note from the last but one verse that the name of his wife is '*Padma*.'

---

21. Keith S. L. 183.
22. Text. Verses. 7; 66; 73 etc.
23. Text. Verse. 38.
24. Text. Verse. 53.
25. Text. Verse. 114.

Sringara Satakam:—Goswami Janardana Bhatta the son of Jagannivasa is the author of this Sataka. He says nothing about himself in his work excepting the fact that he is a brahmin. He speaks of *Rasamanjari.* If this is the work of Divakara of the 16th century we can assign the author of this Sataka to the 17th century. But if the Rasamanjari mentioned belongs to Bhanudatta of the 14th century, the author of this Sataka undoubtedly belongs to 15th century. The work is simple and striking. The easy flow of his poetry adds grace to his charming ideas. From a verse[26] in the text we understand that the poet is fond of *Raghuvamsa, Rasamanjari, Naisadha* and *Kadambari.* He poetically says that the beloved possessed the beautiful qualities of *Raghuvamsa,* in erotics she is pure as *Rasamanjari,* in form looks like *Magha,* regarding chastity she is unapproachable like *Naisadha* and finally in giving enjoyment she is like *Kadambari* with different *aslesas* (with different types of embracement). The poet very frequently immitates Kalidasa, and Amaru. In another verse he beautifully identifies the planets with the limbs, as, her face with Moon, braide with Saturn or Sani, ruddy lips with Mars or kuja, jewellery with Sun or Ravi, speech with Mercury or Buddha, smile with Venus or Sukra and the buttocks with Jupitor or Guru. Thus expressing charming ideas the poet composed this work with simple and sweet verses.

Dhanesa:–He is also known as Dhanaraja or Dhanadaraja. He composed three Satakas, *viz Sringara, Niti and Vairagya* like Bhartruhari. He gives an account of his family at the end of the second Sataka *i.e., Nitisataka,* that his grand father Chinabhadra Suri, very renound person as a Siddha, had six sons. They are (1) Chahada, (2) Vahada a Sanghapala, (3) Dehada, (4) Padmakara, (5) Alha, and (6) Pahu. Dehada, the third son became a minister under Alam Saha of Mandapadurga belonging to the family of Ghori; during 15th century. Dehada attained the highest and supreme knowledge from Kharatana Muni, and obtained the title *Dinamani.* He married Ganga Devi. The son born to this couple is Dhanesa our present poet, the author of the three Satakas. He belonged to the family of Srimala. He also like his father won the applause of all the *thirthankaras.* From a verse written at the end of the *Niti Sataka* we understand that he has composed these three Satakas in the Vikrama year 1490 corresponding to 1434 A.D.

Commencing the *Sringara Sataka,* he says that he intends writing a Sataka on Sringara in the beginning, even though he happened to be a *Tirthankara,* as it produces sentiment in the people as jaggery given to a child before giving him a sour medicine. As usual the Sataka is rich with the descriptions of the lovers in their different states. The beauty, mentality, psychology, and nature of the ladies are vividly described by the poet.

---

26. विख्याता रघुवंशवद्गुणगणैः शृङ्गारसारा परं
शृङ्गारे रसमञ्जरीवदमला माघार्यवत्सन्ततौ ।
क्लिष्टा नैषधवच्च मानकरणे कादम्बरीवद्रते
नानाश्लेषविचक्षणा विजयते सारङ्गरम्येक्षणा ॥

Sundari Satakam:—Utpreksha Vallabha Kavi is the author of this work. It seems that this is his title and his real name is Gokula, and is a votary of Siva. He also wrote *Bhikshatana Kavya* in which he describes how Siva as a mendicant went about for alms. It is also said that he composed this Sataka at the request of 'King Madana.' He lived in Malabar about the 16th century A.D.[27] In this work the poet describes the beauty of a lady. In the beginning stating that he is composing this work at the command of 'The King' 'Madana,' he starts his descriptions with toes, and ends its with face as in the case of deities in few verses and afterwards describes the beauty in so many ways. He uses many a metaphor in this work. Probably the poet is fond of metaphors and so the title '*Utpreksha Vallabha*' must have been conferred on him.

His Bhikshatana Kavya is more popular than this Sataka.

Romavali Satakam:—Sri Visweswara Pandita is the author of this work. It is said that he belonged to the area of Almodha, in the vicinity of Himalayas. His father is Lakshmidhara Pandita,[28] and the author composed this work with one hundred and one stanzas. We do not exactly know whether the term 'Pandita' seen in his name as well as in the name of his father, is a title after scholarship or a traditional epithet. He is also known to have written a number of works, like *Alankaramuktavali, Kavyatilakam, Navamalika natika* etc., His imagination is fertile and pleasing. This Sataka can be called a *Sringara Sataka.* He described the thin layer of hair found on the stomach of a lady in an elegant manner. Every idea in this work culminates in *Sringara Bhava* only.

अन्तर्निवासमुपयातवतः स्मरस्य द्वारे यथा हृदि विराजदुरोजकुम्भे ।
दौवारिकीव हृदि ते नवयौवनश्रीस्तन्वीलयष्टिरिव रोमलता विभाति ॥

is one of the verses in the text which exhibit the sound and simple imagination of the poet. He lived in the 18th century.

NITI.

The Niti Sataka of Bhartruhari is a valuable gem in the ocean of Sanskrit literature. The morals expressed in his verses reveal his keen observations of men and women in this world. He does not leave even a minute point in the day to day life of humanity. His manner is polite even though his criticism is pungent. No where in the text we find him assuming the position of a high preast, but only see him as a humble and sincere student of anthropology. He always thinks in terms of community life and firmly believes in the doctrine of *Karma.* It is also believed that a student of Sanskrit literature does not complete his studies if he misses this text.

Dhanesa composed a Niti Sataka also. In this work he gives pious and benificial instructions that are to be observed by the people always. He

27. Classical Sanskrit Literature. Krishnamacharya. Page. 299.
28. Kavyamala. VIII.

first instructs Kings, as to how they should deal with their foes and friends, and how the princess should be educated. He also advises that the kings should always try to do good to his subjects. Then he proceeds to issue instructions to the ministers and the lady folk. Gradually he speaks of friends, wicked people, gamblers and finally speaks of the fluctuatery riches. He seems to be a master of politics and must have had a long association with Royal families. Either he wishes to stand by the side of Bharvi or tries to simplify Kautilya is a point to be considered.

Kaviraksasa Satakam:—A manuscript of the Palm leaves of this Sataka is preserved in our Institute. Ninty two Slokas written on fourteen leaves in grantha script are only available. The copyist seems to have taken down the text with great care, as the number of mistakes is negligably small. Nothing about the author is indicated in the course of the work. As the last portion is lost we are not able to know the author and his time. The prologue of this work indicates that the poet is fond of Slesa and hidden meanings. In the verse गूढभावास्पदत्वेन [29] he says that the nector of literature lies hidden and all the poets are not capable of understanding it. The work is of didactic nature and often addressed to the Goddess Lakshmi. To maintain grace and grandier the poet often uses sastric terminalogy.

VAIRAGYA.

Bhartruhari's Vairagya Sataka also is in the high esteem of the scholars. A tradition says that he composed this work after he became a Sanyasin. In this work he preaches complete renunciation of the material pleasure and we see Bhartruhari in a different garb, from that of Sringara Sataka. The author who finds glory in women in Sringara Sataka, finds meanness in the same stature and structure. His advocacy of contentment speaks of the perfect pleasure that can be attained. The last verse in this Sataka, where he feels sorry for not having time to be happy, as a person has to spend his life in sleep, in boyhood and dottage, in slavery, and diseases is in its highest note.

Goswamijanardanbhatta of the 15 century tried his hand at a *Vairagya Sataka* also. The melodious poetry felt in his *Sringara Sataka* runs unhampered through this work also. We can understand the difficulty experienced by this poet in turning to this kind of work when he says at the end of the work that this *Vairagya Sataka* is composed by one Janardana who with difficulty lifted up his mind that is immersed in *Sringara Sataka*. In this Sataka he mainly advocates the theory of *Bhakti* to get salvation. We cannot definitely say from this text to which sect the author belongs, as he advocates both worship of Visnu and Siva.[30] He proves that it is only *Dharma* that protects a person always, but not the riches. He further informs us that the pleasures

29. गूढभावास्पदत्वेन यदनादेयवद्भवेत् ।
सारस्वतामृतं सर्वे कवयस्तन्न जानते ॥

30. Verses. 24 etc.

found in beautiful damsals and mansions are not the real pleasures and the real pleasure can be got only by praying Lord. He condemns all the limbs of a person if they are not used in the worship of God. He feels sorry for those that take troubles for earning wealth in ignorance. It is also said that one should not possess anger or jealousy as it is the cause for uprooting the race of Yadus etc. On the whole the poet informs us that there is no use of praising kings, ladies and others and the real benefit of getting salvation lies only in worshipping Lord.

Dhanesa in his *Vairagya Sataka* teaches us to renounce all these pleasures of this earth as they are transient and fix our attention only on the attainment of Bliss. He emphatically says that one cannot attain happiness simply by wandering in the forests and mountains. Happiness does not lie even in the performance of ritual. But one can attain it only when there is peace in mind. To attain this he advocates *Yoga*. He also says that it is better to maintain silence always. Even in family life, he adds, that one should always try to walk in the righteous path listening to the didactic stories told by *Risis* and attending to the needs of other. According to the author *Pranayama* is the best way of attaining tranquility in this life. If any one practices penance with a firm mind he says, that neither old age, nor dicease, nor egotism, nor anger affects him. One of the valuable message of this poet to the people is

निर्वाणं गन्तुकामस्त्वमसि यदि तदा मुञ्चकर्माणि दूरा·
देकं तद्ब्रह्म चित्ते कुरु सपदि महामोहसंदोहहारि ।

Appayya Dikshita's Vairagya Sataka:—Appayya Dikshita a polymath in Sanskrit literature is the author of about one hundred and four works. He was born in the month of Kanya in the Kali year 4654 corresponding to 1554 A.D. at Adayapalayam near Kanchi. His father was Rangaraja of Bharadwaja gotra. He was patronised by Chinna Bomma Bhupala of Vellore, Emperor Venkata deva of Vijayanagar at Penukonda, and Tirumala Naik at Madura. Countless honours were showed on him by these Kings. He is famous for his *Advaita* philosophy and became the first scholar that placed the Srikantha philosophy on a firm basis. His *Chitramimamsa* treatise on rhetoric also won him ever lasting fame. He is said to be the tutor of the famous Bhattoji Dikshita in *Vedanta*. He died in 1626 A.D. at the age of seventy two.

His *Vairagya Sataka* always reminds us of Sankara's teachings. The ideas expressed by the poet are far different from other writers and give him an unique place. He says in the kingdom of Vairagya the intellect is the minister, courage is the strength, thought is the enemy, tranquility is riches, and the three worlds are the objects. There are neither knaves nor wicked, nor enemies nor relatives or a Virakta and he does not loose anything even if the world is topsyturvied. "I do not know whence I come and whither I go, O! mind where do you wander in this dark *Samsara*." Like this the

whole text is embellished with philosophical teachings. The futility of the objects in this world is clearly placed before our eyes in simple language at every step. There are one hundred and one stanzas in Arya metre in the text and the Verse.

त्यक्तव्यो ममकारः त्यक्तुं यदि शक्यते नासौ ।
कर्तव्यो ममकारः किं तु स सर्वत्र कर्तव्यः ॥

reveals the attitude of the author towards this world.

Vairagya Sataka:—The author is Sri Padmananda Kavi; The first verse in which he made his salutations to Jina informs us that the poet is a Jain. At the end of the text he says that he lived in Nagapur, and studied under Jinavallabha. His brother was Sri Neminatha and was well known as Dhanadeva. In this sataka the poet condemns the physical pleasures as transitary and asks us to try for a higher object in this life. Throughout the text he says that one should not indulge in these worldly pleasures, especially in the love of a women, as it is always the cause to destruction, and a hinderance to obtain higher objects. He never speaks of any particular deity, excepting mentioning Jina in the first few verses. But finally he says

को देवो वीततमाः कः सुगुरुः शुद्धमार्गसंभाषी ।
किं परमं विज्ञानं स्वकीयगुणदोषविज्ञानम् ॥

The date of this author is not yet known.

ANYAPADESA.

Bhallata's Anyapadesa Sataka:–It is generally accepted that Bhallata was a contemporary of King Sankara Varman of Kashmir, 883—902 A.D. The son and the successor of the famous Avantivarman. This sataka of Bhallata is known as the "*Anyapadesa Sataka*," as it indirectly hints at the deteriorated conditions of the Court of Sankara Varman, with Lavata as its head, the pitiful plight of Sanskrit scholars and sanskrit and the rise of selfish people. In his article on 'The Bhallata Sataka.[31] Dr. Raghavan establishes beyond doubt, that the author of this work is quite different from a Bhallata the author of *Padamanjari*, a lexicon and Bhallata the author of *Perundevistotra* a hymn in about a hundred Aryas on the Goddess at Varadaraja's Temple at Kanchi.

It seems that Sankaravarman's rule is quite contrary to that of his father and he turned a tyrant by annexing temple properties levying heavy taxes on the villages and spending the whole amount for his personal benefits. Lavata a porter became the King's Treasurer and poets like Bhallata were dismissed from the court, and the King always delighted himself in the company of the wicked. This misserable condition of the country and scholars prompted

31. The Bhallata Sataka:—Annals of the S. V. Oriental Institute Journal, Tirupati, Vol. I Pt. I.

Bhallata to compose an Anyapadesa ' Sataka,' in which he can freely give vent to his feelings in an indirect manner. It is also pointed out by the learned doctor, that Bhallata chose this form as the figure *Aprastutaprasamsa* or *Anyokti* is well suited for this form of poetry, and where the ideal of literature as criticism of life is realized to a great extent. The very fact that Bhallata is quoted by many writers proves that he is ranked as a first grade poet, and his ideas are pregnant with imagination.

The verse.

गते तस्मिन् भानौ त्रिभुवन समुन्मेषविरह-
व्यथां चन्द्रो नेष्यत्यनुचितमतो नास्त्यसदृशम् ।
इदं चेतस्तापं जनयति तरामत्र यदमी
प्रदीपा ! संजातास्तिमिरहतिबद्धोद्धुरशिखाः ॥

shows the agony experienced by the poet at the misconduct of the ruler and his men.

Nilakantha composed an *Anyapadesa Sataka.* It is known from his text that he was the son of Narayana and Bhumi devi and the grandson of Acchadikshita the brother of Appayya Dikshita the author of one hundred and four works. He studied under Venkateswara makhi, son of Govinda Dikshita. He wrote many works in Sanskrit including a commentary on Kayyata. Nilakantha champu composed in the year Kali 4738 corresponding to 1637 A.D. is his popular work. His *Anyapadesa sataka*, is as usual written mingling praise and censure. The illustrations taken by the poet are not far from us. His main intention in this work, like others in the line, is only to deplore the deteriorating conditions of the society. As observed by scholars his fancies are imaginative, his sentiments lofty and his language natural.

Panditaraya Sataka:—The author Jagannatha Pandit flourished in the Court of Shah Jehan (1628—1638 A.D.) and Prince Dara was his favourite patron. He was the son of Perubhatta and Lakshmi belonging to the Veginati sect of the Mungunda Village in Godavari District. His family name was Upadrasta. He mastered poetry, rhetoric, logic, grammar and other sciences. He wrote charming lyrics and his *Rasagangendhara* a treatise on rehtoric is an outstanding contribution to sanskrit literature. The present work *Panditaraya Sataka*, is a work in one hundred verses written in different metres. This is in the nature of an *Anyapadesa Sataka.* Here he praises Good and censures bad in an indirect way giving illustrations wherever necessary. The majesty of his style reveals the Pomp of his court life. Some of the scholars are of the opinion that this is a collection of stray verses uttered by Jagannadha.

Mahisa Sataka:—The author Vancheswara was a descendant of Govinda Dikshita, and he was one of the ministers of King Pratapasimha of Tanjor during 1739—1763 A.D. who belongs to the family of Bhosala. He is generally

known as '*Kutti Kavi*' a title conferred on him by King Sahaji, when he uttered the lines.

हृदि तरसा विदितरसा तदितरसाहित्यवाङ् न मे लगति ।
कविलोके न विलोके भुवि लोकेशस्य शहाजे रूपम् ॥

after the King ended his verse.

पुरि मधुरं गिरिमधुरं गरिमधुरं धरनितम्बाभराढ्यम् ।
स्थूलकुचं नीलकचं बालकचन्द्राङ्कितं तेजः ॥

worshipping Minakshi, in recognition of the prococity of the boy. Vancheswara composed this Sataka, only with a view to get round the King Pratapasimha, who indulged in pleasures, ignoring his duties, in the company of the wicked. The poet express this hope in his Sataka. In this text he mingled both praise and censure, indicating by puns that the king was a buffalo. The text gives us an idea of the behaviour of the king and how the poet feels sorry for the deteriorating conditions. The author exhibited his skill in embelishing his work with, figures of highest order employing suggestion. The puns used by the poet are simple and appropriate. There are one hundred and two verses written in *Sardula* metre. It is also said by the commentator that the work contains the philosophy of *Advaita*. Vancheswara composed two more Satakas *Dhati Sataka* and *Asirvada Dataka*.

Anyapadesa Satakam:—This sataka is composed in one hundred and ten stanzas by Madhusudana whose date is not yet known. From the concluding verses we understand that the author's mother is Subhada and father is padmanabha. He is a native of Mithila and belongs to Uchiti sect. Anyapadesa is a kind of poetry where morals are taught in an indirect way or by condemning the particular qualities of a particular object. In this work as usual, the poet praises some of the qualities of some of the objects and condemns the qualities of some of the objects. Whenever he wished to praise the qualities of the great, he takes Lion for his example and to describe the delicate qualities of life he takes bee for his example and narrates its qualities. Whenever he wants to condemn wicked persons and their talk he takes crow as his object and condemns it comparing it with cackoo.

Some of the ideas expressed by the poet are worth mentioning as

आरोहो निशिताङ्कुशेन कतिधा कुम्भं भिनत्ति क्रुधा
पश्चाद्दंशचयैरयोमयमुखै र्निघ्नन्ति चान्ये जनाः ।
कापि स्थैर्यमुपागतस्य सहजेनाम्रे पदान्यर्पितुं
स्वेच्छाचारपदस्य पेचकिपते रोमापि न स्पन्दते ॥

At one place he says that the obedient only are always curbed down, and nothing can happen to those who wander at will with a firm heart.

On an another occasion he says that the elephant which is used to take bath in the ganges which perform the '*Rasakrida*' in the circle of Golden Lotuses, and which is always in the habit of wandering the fields of *Nandana Vana* only, has now, by a turn of fate approached the waterless pond. Here the poet wants to convey the idea that when the time is not in favour however great one might be he has to pull on the dry days. In another place the author states that because of the differences in their voices acquired by birth only one can understand 'who is who' as in the case of a crow and a cuckoo though brought up in one and the same nest and sit on the same branch of a mango tree in spring. Thus the poet taking familiar objects clearly expresses his ideas in simple and lucid verses.

MISCELLANEOUS.

Khadga Satakam:—This is a work written in one hundred stanzas of *Sragdhara* metre. The author and his history is not yet known. Some of the verses in the text are lost and commentary for some of the existing verses is also lost. At the end of the book, the last stanza is missing and as such we are unable to find our either the name of the author or about whose sword the work is composed. From the tone of the verses. We learn that he had in his mind the sword of his patron; and most probably both the patron and the poet belong to Kashmir. We also note from his verses that he is a saivet. He writes verses in the alphabetical order begining from 'K' and ending with "*sha*." He also describes all nine incornations of Lord Vishnu and praises the sword handled by Vishnu in every one of his incornations.

Drustantakalika Satakam of Kusumadeva belongs to its own type. This work contains one hundred stanzas and the poet does not speak of himself anywhere in the text, excepting mentioning his name in connection with the composition of the work. The didactic nature of the work is explicit. In every stanza the poet supports his statements by a *Drustanta*, a figure. The verses are simple and easy. The statements and *drustantas* are not far fetched and we find him at home when we note him uttering that it is only the great but not the low that can endure suffering as it is only a gem but not a particle of mud that can withstand rupture with a touchstone. He also impresses us stating that one becomes more and more a miser as he gets more and more riches, like snow that becomes more and more chilly at the time of rainy season. The text on the whole is pleasing and serves the purpose of didecticism. We note that the text is also called *Drustanta Sataka* and the author is a royal poet.[32]

Goraksa Satakam:—The date and the place of the author Goraksa is not known. This text written on nineteen palm leaves in Telugu Script is preserved in our Institute. The author mentions Mananatha as his preceptor. The text is a treatise on Yoga Philosophy taken from *Jnana Yoga* chapter of

32. Classical Sanskrit Literature Page 404.

the *Suta Sanhita*. The philosophy relating to this yoga is well explained in all its methods. The verses are simple and needs no elaborate explanation.

Gumani's *upadesa Sataka* is mainly intended to delight the learned, and to give benefit to the fools. In this text the author instructs what is to be done and what not to be done by drawing his examples from the *puranas*. His statements that one should not believe a woman, one should at once discharge the orders of the elders without thinking over it, and one should always suspect an enemy though vanquished are always supported by the incidents of the *puranas*. On the whole there are one hundred and two stanzas.

Sri Krishnatatayacharya is the author of Jayanti Sataka. The date of the author is not decided. As usual the poet opens his text with a salutation to Lord Krishna and proceeds paying respects to his presceptors and other sages. He mentions Gopala and Srisaila Annaya as his Gurus. This is a work written in about one hundred stanzas. The subject of the Sataka is Dharma Sastra; The line जयन्ती द्विविधा प्रोक्ता शुद्धा विद्धेति शाश्वतः informs that the author is dealing with *Krishna Jayanthi* in this text. This kind of treatment does not seem peculiar when we note that some others also have composed works in this manner. The first verse

वन्दे कृपानिधिं कृष्णं देवकीवसुदेवयोः ।
वात्सल्यभूमिं कंसारिं भुवनत्रयनायकम् ॥

shows the simple style of the poet. A copy of palm manuscript in Grandha script of this work is available in our library.

Rama Varma Satakam:—Sri K. Rama Pisaraka is the author of this Sataka. He belongs to the 20th century. This Sataka is written in praise of His Highness Sri Rama Varma of Travancore who was ruling over Venad in the Kollam year 1069,[33] which corresponds to 1893 A.D. This Sataka is not exactly on the modle of the Satakas we have to far seen but is on the modle of a *Kavya*. There are exactly one hundred verses written in *Indra Vajra* metre.

The poet narrates the life of his King in the course of his text. Rama Varma was born in the year 4954 Kali which corresponds to 1854 A.D. It seems he studied under Govinda a pandit in the early years of his age. He read *Nyaya* under Sesha a brahmin of Kumbhakonam and *Vyakarana* under Gadadhara along with his brother. Later his mastered *Vyakarana* thoroughly under the able guidence of Kutallur Nambudripad. To commemorate the name of his Guru Sesha, the Raja started a school after his name. Finally he studied English also. He was called to the throne in the year 1063 M.E. (1887 A.D.). He appointed able ministers to look after the administration and also won lawrels from the British Government. He travelled from Cape to Himalayas, visiting every holy place and receiving the applause of the public

33. Some early Soverigns of Travancore by P. Sundaram Pillai, M.A.,

of that place. He was also knighted. In addition to these incidents the poet narated some other minor incidents also. The poet finally ends his work invocking God to bestow full life and prosperity on this King. The poet seems to have composed this work when the king was about sixty year old, and the Sataka was published in the year 1913.

The style and diction of the work is simple and sweet. There is the natural flow in the verses, even though he uses simple pun at times. The main and interesting feature of the work is that the first one hundred *Alankaras* of *Kuvala-yananda* are illustrated in the one hundred verses of this work, without the definition of *Alankaras*. The text has also got very little explanatory notes. The following verse is an example of the poetry of Rama pisaraka.

यः कामदेवोऽन्य इवाभिरामो, युवा वधूनामहरन्मनांसि ।
मनस्विनो यस्य मनस्तु ताभिर्नाहारि किन्तु प्रियविद्ययैव ॥

Abhinavadaya Satakam:—is a work in two hundred and twenty two verses by P. B. Annangaracharya of Conjeevaram. He is a profound scholar both in Sanskrit and Tamil. He is at present running a sanskrit school at Conjeevaram itself and published so many works specially on *Visistadvaita* philosophy. The present work Abhinavadaya Satakam is not of the usual type. Here his aim is only to bring out the greatness of his philosophy. A pupil who is interested in knowing the greatness of Lord Vishnu, expresses his doubts (and wishes) and the preceptor answers him well clarifying his doubts, *i.e.*, the nature of the work is in the form of questions and answers. The style is simple expressing the teaching capacity of the learned author.

Thus a glance at these satakas gives us an idea of the nature of this section of Sanskrit Literature. We notice here that there are few types in this section and they differ in contents from each other. We do not particularly see any innovation or deviation in the treatment of contents, in a type devoted to a particular theme, in the fanciful expression that mainly depends on the imaginative capacity of the poet. If the theme is *Sringara* we always come accross the beautiful set up of the body of a lady, and her coquestish guestures. If the content is *Vairagya*, we observe the transcent nature of the objects in this world and in the case of *Niti* we ntoice the ' way of the world.' The *Bhakti* type is mainly intended to instill devotion to the Supreme Being, in this world. The other miscellaneous types always say some thing or the other. Thus it becomes clear on a thorough examination of this section of literature that a poet when wants to express himself freely on one particular thing he takes to the composition of a Sataka, as it affords him ample scope for his purpose. Moreover it is only a Sataka that becomes a touch stone for the imaginative capacities of a poet, as he has to continue the thred of a single action. He is also not allowed to describe any other object as it does not find a place in his work. We also notice the sincerity of the poet when it withstands the vicissitudes of time, as we find in Bhartruhari and a host of others.

There are some other works which seem to belong to this type but slightly different from this, they are *Dvisati*, *thrisati*, *panchasati* etc. Here the tile of the text depends on the number of verses written there. The subject need not necessarily be as in a Sataka. At times it narrates the history of a particular king also.

One more type which we generally come accross is to be met with in purana literature. The *Satanamavali*, and *Sahasranamavali* belong to this type. These are also written in praise of Gods, but we utter them in performing puja.

For the present, I have taken, to place before my readers only texts that are called Satakas, and where there are only a century and odd verses. Even though we could collect about one hundred and fifty works of this nature at a glance, I am sorry that I am able to present only a few that are available with us; Apart from this I also wish to say that mine is only an attempt and not an exhaustive work in the field and request my readers who wish to make a thorough search of this, recall to their minds the hymn,

पश्येम शरदश्शतं जीवेम शरदश्शतं
नन्दाम शरदश्शतं मोदाम शरदश्शतं
भवाम शरदश्शतं प्रब्रवाम शरदश्शतं
अजीताःस्याम शरदश्शतं ज्योक् च सूर्यं दृशे ॥

HINDU PHILOSOPHY-ITS ESSENTIAL FEATURES

GENERAL TOPICS AND UNIFICATION

BY

N. SUBRAHMANYA SASTRI, M.A. (Skt.), M.A. (Phil.)

The golden age of Hindu learning is gone; for learning does not consist in merely filling the mind with ideas, which others have thought out for us, but in the high activity of the intellect, which, while developing its powers, leads also to the discovery of truth. Two thousand years ago the Hindu mind wrought out a civilisation characterised by progress in science (as in mathematics and astronomy) by sound principles of organisation—social, political and religious, by a high theory and practice of morality, by a languagc developed to perfection, namely, Sanskrit, by a varied literature replete with fruitful ideas and wise sayings, and above all by a collossal philosophy whose pyramid rises higher than the highest of Western philosophy, (a fact which is acknowledged by some oriental scholars of the West)—a civilisation which has been wonder and a mystery to the modern students of the history of thought. In the field of science the Hindu has been left far behind my modern developments in the west. In literature, which is a portraiture of human nature as it is and as it ought to be, the Hindu mind has wrought works of immortal fame which should still interest and instruct modern scholars. But the acme of glory which it was given to the Hindus to achieve, was reached in their philosophy, the ripest fruit of reflection. Hindu philosophy is so full of interest to the historian and so instructive to the advanced students of Western thought that it might be taken to represent the whole of Hindu learning. Victor Cousin has said well: " India contains the whole history of philosophy in a nut-shell"

It will be admitted on all hands that Darsana Sastra (philosophy), in this country, acquired predominance over all the other departments of learning, and reached its high water-mark of perfection. Without the *open-sesame* of Darsana Sastra[1] (philosophy) access to the other science is not at all easy. It was the extensive cultivation of Darsana Sastra which placed the Hindus on the very fore-front in the days of yore. Formerly, the study of Darsana-

1. The word " Darsana " is generally used as synonymous with " philosophy," and is derived from the Sanskrit root *dris* which means to see. If we trace the origin of the word we find that the first and most ancient meaning is " seeing with the eyes." The second meaning is " perceiving with the different senses," perceiving, that is, with the sense of seeing, sense of hearing, sense of smelling, sense of feeling, and sense of touching. Darsana, therefore, includes all that we feel and all that we perceive with the external senses through our minds. The third development of the word is " seeing with the Divine eye," that is, the eye which is opened through meditation and purity of life, by which means the soul is brought into touch with the Highest. The third meaning is the most important one, as it marks off Hindu philosophy from the philosophies of the rest of the world.

Sastra was much in vogue; now-a-days it has become rare. But it is not Darsana Sastra alone that is fallen on evil days; Sanskrit learning itself is now shorn of its pristine glory and splendour. What was once a mighty tide-way, flowing with boisterous current into diverse directions, has dwindled down into a small rivulet whose faint murmur greets our ears only here and there. In pursuing the study of Hindu learning, it is interesting and important to note that in it philosophy and religion have always gone hand in hand, and that the former has been largely and invariably fed and nourished by the latter. European philosophy does not concern itself either with the foundation of religion or that of morality. The people, no less than the chruch never expected guidance from the philosopher in matters relating to the super-sensuous. But in India teachers of the Hindu systems of philosophy are also teachers of religion and ethics. Religious life was never divourced from philosophical contemplation nor was the culture of Darsana Sastra viewed with suspicion by religious people. The secret of the harmony between, *Darsanikas* (philosophers) and *Dharmikas* (religious men) is that the former started with the assumption that the Vedas were revealed to man by God. No Darsanika (philosopher) ever questions this supreme fact, hence the happy blending of faith with reason, which is conspicuously absent in the History of the development of European philosophy. The words Brahman, Purusa, and Atman, Avidya, Prakrti and Maya, are never breathed by a Hindu without a passing current of religious emotion; whereas European philosophy has been differentiated from religion, and term such as Self, Ego, the Unconditioned, the Absolute, and Noumenon, which represent certain abstract ideas or some unknown realities—the products of mere logical process of analysis and synthesis—leave one perfectly cold and unmoved.

The philosophical literature of the Hindus is so wide and extensive that the whole life-time of the student is not sufficient to master it. A good many different systems of speculative thought seem to have prevailed in Ancient India. Here we confine ourselves to the six well-known Darsanas of the orthodox Hindu schools.

First let us refer to some essential characteristics which pervade all these systems. They have all a definite purpose in view. They are all intended to point out to man the supreme goal of life and the method of reaching it. The so-called disinterested speculations of modern Western thinkers, speculations which can possibly have no bearing on the practical conduct of man in relation to his supreme end, were unknown to the ancient Hindu philosophers. Hindu philosopher is primarily directly concerned only with those problems which are connected with the ultimate well-being of man. What is the essential nature of man? What is the supreme end of life? How is it attainable?—are the fundamental questions which they attempt to solve. These, we know are the central problems of philosophy, problems which suggest themselves to every rational being, some-time or other; and the answer to which determins the whole tenour of his life and his attitude towards the

physical and social environment All other allied questions, of Metaphysics, Ethics, Psychology and even Epistemology are treated of as only secondary importance. But they are not ignored altogether. They are also discussed in connection with these central problems and only in so far as they are able to throw light on them.

Another essential feature of Hindu philosophy is that in the treat of his subject, the ancient Hindu philosopher like the modern European thinker, follows the synthetic method, which, we are all aware, is the only method possible in Metaphysics. The analytic method of science is of no avail in our attempt to solve metaphysical problems. But there are some features in the Hindu philosopher's method which we sadly miss in the writings of modern Western thinkers. The modern philosopher writes volumes after volumes, but after all leaves us completely in the dark with regard to his fundamental principles. Modern philosopher never cares to bring together the results of his speculations so as to form a consistent system, nor is he prepared fearlessly to carry out his principles to their ultimate logical consequences in practical life. On the other hand, the Hindu philosopher begins his speculations with a clear statement of his fundamentals and the sources of Knowledge (*Pramanas*) and then proceed to elaborate his system, bit by bit, till at last we have the whole presented to us in a clear and lucid manner. Nothing is left uncertain or obscure. We have before us all the parts of the system in their relations to one and another and to the whole. Even Prof. Maxmuller is so impressed with all these features that he has given expression to his feeling of admiration in the following passage. " What I admire in Indian philosophers is that they never try to deceive us as to their principles and the consequences of their theories. If they are idealist even to the verge of Nihilism, they say so, and if they hold that the objective world requires a real, though not necessarily a visible or tangible substratum, they are never afraid to speak out. They are *bonafide* idealists or materialists, monists or dualists, theists or atheists; because their reverance for truth is stronger than their reverence for anything else.............................. It never leaves us in doubt as to the exact opinions held by each philosopher. We may miss the development and the dialectic eloquence with which Plato and Hegel propound their thoughts. But we can always appreciate the perfect freedom, freshness and down-rightness with which each searcher after truth, follows the track without ever looking right or left."

Let us refer to one other characteristic feature in connection with Hindu Darsanas. None of these systems is claimed to be purely rationalistic and in this respect the orthodox Hindu Darsanas stand widely contrasted with the purely rationlistic schools of Buddhism, Jainism and Western philosophy. The Hindu thinkers, with one voice, proclaim that it is impossible for the human intellect to apprehend the nature of the highest Reality and its relation to the human mind, unless with the help afforded by Revelation and Yoga. Orthodox Hindu Philosophers hold that sense-perception and in-

ference are not the only sources of Knowledge as the Buddhist and Western thinkers think. According to Hindu thinkers it is only a small portion of our Knowledge that is derived from these sources. The major portion of Knowledge that each man possesses is derived from testimony or verbal Knowledge (Sabda) only; consequently the orthodox Hindu schools accept three sources of Knowledge, viz., perception, reasoning or inference and testimony. It is also held that each of these instruments of evidence has its own legitimate sphere in which alone its voice has authority. The sphere of the intellect is confined to the outer world of sensible experience. Its sole purpose is the interpretation of the physical world, to meet the practical necessities of objective life. In the field of super-sensible, in the region of the ultimate essences of things only revelation which is but a form of testimony has authority. In the Vedanta Sutras, Sri Badarayana expressly denies the possibility of rational metaphysics on the ground that reasoning or logic has no firm foundation.[2] In the third aphorism of the Brahma sutras, he tells us that for the existence of Brahma, the Supreme Being, Scripture is the sole authority.[3] Sankara, Ramanuja and other commentators of the Brahma Sutras, discuss, at length, all the so-called rational proofs for the existence of God and expose their logical weakness and inadequacy. Thus, according to the Hindu view in matters metaphysical and spiritual, we have no other alternative than to depend on revelation. Reason has no voice in the matter. Its sphere is elsewhere. But it is not altogether excluded. Its aid is sought for in the interpretation of the scriptures and systematise their teaching so as to form a consistent whole, a work which reason alone can be expected to accomplish satisfactorily.

But it is needless to say that the evidence afforded by testimony is not and cannot be regarded as final. Testimony is not direct experience. The evidentiary value of a testimony depends only upon the possibility of its verification, the acceptance of some higher power of the mind by which the teachings of revelation may be realised and made part of our direct experience. All the Hindu schools of philosophy hold that there is a higher faculty *Yoga-dristi* by which spiritual truths could be intuited directly and face to face. It is a power which, they say, is latent in every human mind and which can be developed by certain methods of concentration and meditation. Kanada refers to it as *Yogaja dharma* (a power developed by yoga practice). The Upanisad calls it the *Turiya* state, a fourth state of consciousness, different from the three ordinary states of waking, dreaming and dreamless sleep. The whole body of Yoga literature, which forms no inconsiderable part of the vast religious and philosophical literature of the Hindus, is devoted to the theoretical and practical aspects of the Science of Yoga, which is intended for the cultivation of this higher faculty. Patanjali has treated the subject in all its different aspects detailing the various stages in the practice of yoga,

2. तर्काप्रतिष्ठानात् Bra. Su II. i. 11.

3. शास्त्रयोनित्वात् । Bra. Su I. 1, 3.

and the higher powers of the mind which manifest themselves at every stage. This the wellknown *Yoga Marga* (the path of yoga), the path of realisation which is regarded as one of the means for the attainment of ultimate salvation. Lord Sri Krishna, tells us that it is the most difficult of all the paths. It is intended only for those daring souls who have sufficient scriptural Knowledge and Vairagya and who have also the leisure and patience to go through the difficult mental and physical exercises inculcated in the science of yoga.

Now, it is clear from what has been said above that the Hindu orthodox thought, is not, and was never claimed to be wholly rational. Rational thought, according to the Hindu view is of no avail in religion and metaphysics. Unless it is supplemented by revelation or by direct spiritual illumination it will surely lead to astray. The idea of *Yoga Dristi* (spiritual intuition) is, therefore, the central concept of Hindu philosophy and the truth of the Upanisadic teachings depends ultimately upon the reality of this higher power of the human mind.

It is well-known that the existence of such a power has been a matter of universal belief in all periods of history. The mystics of all ages and countries have testified to its reality. Often times even in individual experience, the operation of the faculty has compelled its recognition. The reasoning power sometimes unable to cope with a difficult problem drops the matter out of consideration, in utter weariness and despair. But when the external senses are at rest, as in sleep, dream or reverie, the solution of the problem is suddenly and unexpectedly thrust before our consciousness. In such cases, we cannot say that our normal intellect has anything to do with the matter. It is difficult to explain such experience otherwise than by the supposition of a higher faculty in the human mind. Even Western philosophy is gradually coming round to the recognition of this higher power of the human mind. Investigations in the field of psychical research tell us that they have discovered facts which are altogether inexplicable by the ordinary conception of human mind. In the modern Western thought Mons. Bergson contends for the recognition of intuition as a higher faculty than reason. He tells us " There are things which intelligence is unable to seek, but that by itself it will never find. These things instinct alone could find; but it will never seek them."

Count Keyserling, in a lecture on East and West, refers to this recent trend of thought in the following passage;—" The thinkers of the 18th century denied the existence of anything beyond the senses; they denied the existence of anything except the outside world. It seemed for a while as if the soul was lost for ever. But, then, there appeared the hero of critical thought, Immanuel Kant. He refuted both sensationalism and rationalism by saying that there are limits to the intellect, that the sphere of reality is wider than the sphere of possible intellectualities. So by the elimination, so to speak, the way was shown back to the source whence all Life springs. True, the source was not at once realised. Kant himself failed to obtain an adequate conception

of the metaphysical reality. His immediate followers Fichte, Schelling and Hegel caught the right point of view in the beginning but they proceeded too rashly and so became lost. Eventually they did but repeat the ancient error of Scholasticism by trying to construct the world out of pure Reason. This in its turn, produced another reaction, echo of the thought of the 18th century. But this was the last stage in the error. The curve has been steadily ascending for the last 30 years. We have already realised what science can do and we have learnt what it cannot do. We have discovered what is the real purpose of metaphysics and what are its limitations. We begin to see ever clearer and clearer what is the real root of both Ethics and Religion. And the moment we obtained a clear glimpse of the reality within ourselves, lo! there dawned upon us the understanding of the ancient wisdom of the East." In these circumstances we have no reason to treat the Hindu theory of *Yoga dristi* (spiritual intuition) as either a hoax or a mere dream. The Yoga literature deserves to be seriously studied and investigated by all who are interested in the welfare of the world and their own spiritual advancement.

In pursuing the study of Hindu philosophy, a student of European thought stumbles at every turn on opinions and ideas, some of which represent ancient Greek thought and some the most advanced thought of the century, so that Hindu philosophy, although not coinciding with European philosophy at all points, may be said to cover the whole range of the latter from its dim beginnings in Greece to its farthest development in Germany, and to have been more or less perfected two thousand years ago. All the orthodox systems in India are distinctly pervaded by the stoical spirit; Epicureanism, in the opinion of the Hindu, being quite foreign to any philosophy worth the name. This explains the wholesome moral influence they have always exercised on the conduct of the Hindu. They teach self-control, self-sacrifice, and the realisation of the true and higher self as the only means of rising above the storms of life and of attaining perfect bliss that never perishes; and these, we know, are at the root of all virtues. Hindu philosophy has sprung, then, not merely from the love of contemplation so natural to the Hindu mind, but also from its extreme sensitiveness to human suffering; so that philosophy and ethics; knowledge and virtue are inseparable with Hindu thinkers. It was the same with Socrates and his contemporaries in Greece; virtue was right knowledge and right knowledge virtue.

In consequence of the necessary connection between philosophy and ethics, the doctrine of Karma and the transmigration of souls, which are the highest sanctions of Hindu morality, are also the cardiral principles of Hindu philosophy. According to the former of these doctrines, every thought, word and deed leaves its effect behind on the individual and cannot be undone. Every man must reap the natural consequences of his act whether it takes the form of thought, word or deed. It is of the highest moment to the individual, therefore, what he does, good or bad. The accumulated effects of one's action for a whole life-time are conserved and transmitted to another life

when the soul enters on it after the dissolution of the body, with which it was bound up and in connection with which it acquired merit or demerit. The soul will enter on a higher or lower plane of life according as it is charged with merit or demerit from a former life. The doctrine implies the natural identity of man with the brute, so long as he does not think and the gradual elevation of man from the level of the brute with developing intelligence, the perfection of which is the be-all and end-all of existence. Further it recognizes the general truth that perfection can be attained only by practice through many lives, though it does not preclude the few from attaining it through knowledge even in a single life-time. Has not Kant, the great German philosopher, argued for the immortality of the soul on the ground that man's life here is too short to allow him to make the least approach to the moral ideal and that he might therefore reasonably hope for, and claim, the privilege of continued life after death? The passing of the soul through many earthly lives seems a necessary preparation for the higher life which transcends the limitations of time, space and circumstance. The transmigration of the soul was imported into the West by Pythagoras and was poetically rendered by Wordsworth in his famous "Imitations of Immortality."

> "Our birth is but a sleep and forgetting
> The soul that rises with our life's star
> Hath had elsewhere its setting
> And cometh from afar."

Whatever one may think of these doctrines of Karma and transmigration of the soul as representing reality, one cannot question their wisdom and value. It is proof of the highest degree of refinement of thought to recognize the subtle effects of the thoughts, words and deeds of men as persisting in their constitution after their fleeting causes die out. There cannot be a stronger bulwark and a better sanction for morality than the consciousness of the consequences of one's doing; indeed Herbert Spencer regards this as the only truly moral sanction. In short, the doctrine of Karma and the transmigration of the soul, which characterises all Hindu philosophy furnishes the key to the mystery of life and a stable foundation for morality. Now Darsana Sastra is the very crest gem of our indigenous Sastras. It is a lasting monument of the transcendent intellect, the depth of comprehension, and the powers of artistic construction possessed by our ancesters; and it will not be too much to say that so long as Darsana Sastra will endure, the glory of the Hindus will remain untarnished.

Religion is the soul and life-blood of pious Hindus. They have a deep-seated belief in a life beyond the grave. To them the happiness of this life is entirely of the earth, earthy and shrinks into insignificance when compared with the supreme felicity in heaven. But it is very difficult to attain to that beatitude by the practice of rigorous asceticism. Hence to chalk out for mortals a sort of royal road to Salvation via a discriminative knowledge of

the Self or Ego is the chief end and aim of Darsana Sastra. Hence it has been also designated as Introspective (Adhyatma) Darsana. The reason why in this country this branch of knowledge came to be so extensively cultivated will not now be very far to seek. Now to promote our happiness and comforts in this world is the be-all and end-all of material science. This being premised, the conclusion become inevitable that Sages, for whom mundane happiness had very little attraction, and who looked upon the world and all its concern with extreme aversion, should exclusively confine themselves to the study of the subjective or introspective philosophy in preference to material science. No doubt Hindu philosophers have enquired into the nature and properties of the five elements such as earth, water etc., but a moment's reflection will at once show that these have been dealt with only incidentally, as a knowledge of the co-relation of Mind and Matter is ancillary to a discriminative knowledge of the Self. The thoughts of the other world used to float constantly before the " inward eye " of the ancient Rishis. The conviction that terrestrial happiness is most trivial, that the human body is quite ephemeral and fragile, had a firm hold upon their minds; it was bone of their bone and flesh of their flesh; and it was this conviction which urged them on to search after pure, unalloyed happiness, by renouncing the pleasures and comforts of this life. The Hindu philosophy bears on its face the impress of the peculiar mental construction of its propogandist. When we pause to study the moods and propensities of the Rishis, the conclusion forces itself upon us that their mind, constituted as it was, was perfectly congenial to the growth and development of Adhyatma Sastra. Material Science would be quite foreign to such a soil. The seeds of material science, if sown upon this soil, are destined to wither away; whereas the seeds of Adhyatma Darsana, if scattered upon it, are sure to sprout forth and yield noble fruits and blossoms in the shape of attainment of the chief end of man.

Though the discriminating have an antipathy to wordly bliss as being transitory and trivial, those who are wordly-minded regard the enjoyment produced by sensual pleasures as the *summum bonum* of life. They have such a morbid hankering after momentary happiness permeated with misery that they often do pay too dear for whistle. Tatva-jnana or right knowledge, which is attainable with great difficulty, was never meant for men like these. Hence in the Muktivada, such men have been branded as the persons disqualified for Tatva-jnana.

" Those who look upon the pleasure derived from the gratification of worldy desires as the only object worth striving for, and those who, for the sake of a little happiness alloyed with pain, be-take themselves to adultery, etc., even at the sacrifice of their lives, are unfit for Tatva-jnana. On the other hand, those, who, after having carefully weighed happiness and misery in the balance, have found the former to be just like the faint glimmer of glow-worm in a pitch-dark night or like the momentary respite of a weary traveller who has taken rest under the out-stretched hood of an infuriated viper, and

who are, therefore, quite prepared to forswear such happiness, being anxious for emancipation from trammels of existence—such men alone are properly qualified for Tatva-jnana.[4]

There are six principal schools or systems of Hindu Darsana—the Sankhya, the Nyaya, the Vaisesika, the Yoga, the Mimamsa, and the Vedanta. These are commonly known under the name of Sad-Darsana. Kapila, Gotama, Kanada, Patanjali, Jaimini and Vyasa, are respectively the authors of these six systems. They are not antagonistic; but complimentary. They are orthodox as being based on the Vedas and are one in possessing a spirit which may be characterised as Hindu. They have a common aim, namely, to teach man how to escape from the limitations and consequent suffering incident to life on earth, and how to attain the beatitude of unalloyed tranquility happiness and light. In other words, to devise the ways and means of attaining Tatva-jnana for the purpose of liberation is the common aim of all the schools. Each of them comprises Logic, Psychology, Ethics, Philosophy and Religion. Here is recognised the organic relation and necessary interdependence of topics which in modern European thought have been sharply differentiated. The commentators of these systems, while acknowledging the authority of the Vedas and the texts, have done not a little to develop philosophy by their liberal and original interpretation which allows free play for the philosophic spirit.

In the Bhagavadgita, the following modes of self-introspection have been enumerated.

" Some behold the soul within themselves with their mind's eye by means of meditation; some know the soul by Samkhya-yoga (*i.e.*, by studying the difference between Prakriti and Purusa), while some by means of Karma Yoga: others not knowing thus, worship as they have heard from others."[5]

Lord Sri Krishna has described karma-yoga as but a step in the ladder which ascends to Jnana-yoga.

" Action is the means to the sage who wishes to rise to Yoga.[6]

Hence He has enjoined upon Arjuna the performance of duties without aiming at the fruits of action. Jaimini, the author of Mimamsa Darsana, starting with the aphorism—" Now, then, duty is desired to be known " has explained the usefulness of the knowledge of duty and defined its nature,

---

4. तस्मादविवेकिनः सुखमात्रलिप्सवो बहुतरदुःखानुविद्धं सुखमुद्दिश्य 'शिरोमदीयं यदि याति यातु ' इति कृत्वा परदारादिषु प्रवर्तमाना 'वरं वृन्दावनेरम्ये ' इत्यादिवदन्तो नात्र अधिकारिणः । ये च विवेकिनः अस्मिन् संसारकान्तारे कियन्ति दुःखदुर्दिनानि, कियती वा सुखखद्योतिका इति कुपितफणिफणामण्डलच्छायप्रतिममिदमिति मन्यमानाः सुखमपि हातुमिच्छन्ति, ते अत्राधिकारिणः " इति ।

Tatvachintamani—Isvaranumana.

5. Bhagavat-gita, XIII—24, 25.

6. idem. VI, 3.

etc. To ascertain by means of proof the true nature of duty is the chief object and aim of Mimamsa Darsana. As the ritualistic portion of Veda has been very lucidly and elaborately expounded in this system, it has been variously called as Karma Mimamsa, Adhvara Mimamsa etc. Now abstention from forbidden acts, and performance of daily and periodical duties without any desire of fruit effect the purification of the mind, and thus befit man for the attainment of Tatva-jnana. In the Vedanta too it has been said.

" He, who, after having regularly studied and thoroughly mastered the Vedas with their Angas or appendages, has become purged of all sins and purified in mind by desisting from all sorts of forbidden acts, whether in this life or in the life to come, and by performing the daily and as well as the periodical penances and prayers, and who is equipped with the four kinds of Sadhana or expedient is Adhikari or qualified.[7] Discrimination between what is eternal and non-eternal; (2) Dispassion for the enjoyment of the fruits of action in this as well as in the next world; (3) Sama, Dama, Uparati, Titiksa, Samadhana and Sraddha; (4) Mumuksuta or desire for liberation; are the four kinds of Sadhana. The only real entity is Brahman, everything else is illusory and unsubstantial—such discriminative knowledge constitute the first Sadhana. Complete aversion to all sorts of happiness in this world such as enjoyment of garland, sandal and the like, and to happiness in the next world such as the enjoyment of heaven, is the second Sadhana. Sama is the withdrawal of the mind from everything else the hearing, etc, about Brahman, and Dama is the abstraction of the external organs of sense from their objects. Uparati means the proper renunciation of the enjoined duties. Titiksa is the power of enduring heat and cold and the like. Samadhana is the concentration of the mind in Brahman. Sraddha means faith in the words of the preceptors and in the teachings of the Vedanta. An Adhikari, as above described, attains salvation in the shape of absorption into the Deity by studying that branch of the Vedanta which treats of the Jnana-Kanda. Thus it is clear that we must rise to Jnana-Yoga not by leaps and bounds, but on the stepping-stone of Karma-yoga to the next higher stage. The practice of Karma-yoga is a *sine qua non*, in as much as it effects the purification of the mind. Hence it need hardly be said that those who pretend to rise at once to the contemplation of the supreme God-head by leaping over the intermediate stages, remain stationary, in the interval between two worlds, like Trisanku.

So it is evident that Karma-yoga is only mediately an instrument of Salvation. It is simply a means to an end, and not the end in itself, the direct means of salvation is an accurate characterization of one's own self, which is only another name for Tatva-jnana.

---

7. अधिकारी तु विधिवदधीतवेदवेदाङ्गत्वेना पाततोऽधिगता खिलवेदार्थोऽस्मिन् जन्मनि जन्मान्तरे वा...................................नितान्तनिर्मलस्वान्तः साधनचतुष्टयसम्पन्नः प्रमाता ।

Sadananda—Vedantasara.

Now to obtain knowledge of the soul, it is to be heard, thought and pondered upon. For, says the Sruti " Behold the soul is verily to be seen heard, contemplated, and profoundly meditated upon." Darsana Sastra lays down the processes of right thinking and hence its importance in the matter of the attainment of Tatva-jnana.

That the study of Darsana Sastra is nothing more than the second mode of worship above described, *viz*, contemplating the soul, has been conclusively proved in the well-known treatise, Kusumanjali.

" That Being, whose worship the wise consider as the means of two haven-like liberations,—He, the supreme soul, is here acertained (as the object of our contemplation)." The author then proceeds to meet the objection of the opponent—" Now although with regard to that Being whom all men alike worship, whichever of the (four well-known) ends of man they may desire, (thus the followers of the Upanisads as the very knower, the disciples of Kapila as the perfect First wise,—those of Patanjali, as Him, who untouched by pain, action, fruit or desert, having assumed a body in order to create revealed the tradition of the Veda and is gracious to all living beings-the Pasupatas as the Independent one, undefiled by Vedic or secular violations-the Saivas as Siva-the Vaishnavas as Purushottama—the followers of Puranas as the great Father (Brahma)—the ceremonialists as the Soul of the Sacrifice,—the Saugatas as the Omniscient, the Jainas as the Unobstructed, the Mimamsakas as Him who is pointed as to be worshipped,—the Carvakas as Him who is established by the Convention of the World,—the followers of Nyaya as Him who is all that is said worthy of Him,—why farther detail? Whom even the artisans themselves worship as the great artisan (Visvakarman)—although, I say, with regard to that Being, the adorable Siva, whom all recognise throughout the world as universally acknowledge like families, family invocations of Agni, schools, social customs, etc. how can there arise any doubt? And what then is there to be ascertained? " [8]

Udayanacharya has combated the objection by saying—" That adorable one who hath been often heard mentioned in the Sruti, Smriti, narrative poems, Puranas, etc., must now be contemplated. And this logical investigation may be well called the contemplation of God, and this is really worship when it follows the hearing of Sruti." [9]

---

8. यद्यपि यं कमपि पुरुषार्थमर्थयमानाः शुद्धबुद्धस्वभाव इत्यौपनिषदाः, आदिविद्वान् सिद्ध इति कापिलाः...तस्मिन्नेवं जातिगोत्रप्रवरचरणकुलधर्मादिवदासंसारं प्रसिद्धानुभावे भगवति भवे सन्देह एव कुतः ? किं निरूपणीयम् ?

Udayanas Kusumanjali I St. Ch.

9. न्यायचर्चेयमीशस्य मननव्यपदेशभाक् ।
उपासनैव क्रियते श्रवणानन्तरागता ॥

Kusu. I Ch. V. 3.

In the mundane condition man is afflicted with three kinds of pain—Adhyatmika (*i.e.*, proceeding from internal causes), Adhidaivika (*i.e.* proceeding from supernatural causes), and Adhibhautika (*i.e.*, proceeding from external causes). On the dawning of Tatva-jnana there is an absolute cessation of this three-fold pain. Mukti or liberation is the name given to this absolute extirpation of pain. Adhyatmika pain is of two kinds-corporal and mental. The pain caused by bodily diseases, owing to the disturbance of the equilibrium of the three humorous wind, bile and phlegm is called bodily pain, whereas the pain caused by lust, anger, jealousy, fear etc., and the non-fulfilment of desires is called mental pain. Both these kinds of pain are remediable by internal appliances, and hence they are called Adhyatmika. The pain caused by tiger, thief, and the like is called Adhibhautika, while that produced by heat, cold, etc., is called Adhidaivika. Tatva-jnana is a complete penacea for all these ills. Now it may be argued that as these three kinds of pain are capable of being remedied easily by secular means, for instance, bodily pain by the taking of medicines, mental pain by partaking palatable dishes and the like, and Adhidaivika and Adhibhautika pains, by living in a secure place, Tatva-jnana which is attainable with difficulty will hardly commend itself to the acceptance of the people. If diseases can be cured by means of sugar pills, what invalid will not prefer them to bitter drugs? The argument, however, is easily met by saying that though the aforesaid three kinds of pain may be temporarily cured by secular measures, they are not always infallible and effective remedies. For, in some cases, they simply scotch the disease, but don't kill it; while, in others, they fail to effect a cure altogether. The effect of Vaidic sacrifices such as Jyotistoma and the like is also similar. For though heaven may be the reward of the good desert produced by sacrifices, still the incidental pain caused by the fear of loss of heaven or by the jealousy of another's precedence is unavoidable. Thus the Vaidic means too are equally unavailable so far as the absolute eradication of the evil is concerned. This is why the aspirant to liberation strive after Tatva-jnana, hard to attain though it is.

According to the Nyaya and Vaisesika, pain inheres in the soul. But though inherent in the soul, it is felt by all as something which is to be shunned or avoided, and hence there can be no doubt that its absolute extirpation would be a consummation devoutly to be wished. According to the Sankhya, the Patanjal and Vedanta, though pain really belongs to intellect, still owing to the reflection upon the soul or Purusa of Intellect which is modified as pain, on account of their proximity, the reflex association of pain is inseparable from the soul. As the trees on the banks are reflected on the placid surface of a lake, so pain which abides in the Intellect is reflected on the soul. Hence according to these systems the absolute abolition of this imaginary or fictitious pain is the *Summum bonum* of life. According to the Sankhya, Tatva-jnana means the discriminative knowledge of Prakriti and Purusa. That Kapila, the author of Sankhya system, designed his system with the express object of removing the three-fold pain, we can gather from his very opening aphorism

" Now, the absolute suppression of the three kinds of pain is by far the most supreme end of man."[10] In this Darsana, twenty-five Tatvas or categories have been counted, hence the name Sankhya.

The Sankhya starts with a duality, spirit and matter, Purusa and Prakriti-two independent and self-existent principles. In other words, Prakrit (Nature) and Purusas (Spirits) are the ultimate realities. Prakriti (Nature) is one, eternal, inactive, and is potent and blind. The Purusa who is co-eternal with Prakriti is not one but many. The Purusa though co-eternal with Prakriti, can discern but cannot create; when Prakrit is wedded to Purusa, evolution begins, and the universe of life and matter, such as we now have is the product of such evolution. The Mutation and activity involved in this process are of Prakriti alone; Purusa is immutable, inactive, pure intelligence (caitanya); it may be regarded as an initial factor in the evolution in so far as it determines the genesis and progress of the evolution by its very presence, for were it not for its presence, Prakriti which is unintelligent would not act at all, as it has no purpose of its own. There is thus a relation of interdependence between Prakriti and Purusa in determining the course of evolution. Action implies two things; purpose and activity; in the evolutionary action, the purpose is that of Purusa who is intelligent, but the acitivity belongs to Prakriti alone. The Prakriti (Original Nature) eternal, unintelligent, changeable and incapable of producing effects without the help of the other Tattvas such as Mahat, Ahamkara etc. As curd, butter and ghee are all modifications of milk, so all the effects from Mahat down to the five gross elements can be traced up to Prakriti. Prakriti is the root of all this phenomenal world. Hence the name Mula. Prakriti (root cause) is derivative, being well accordant with the etymological meaning. The Vedantists have substituted Maya or illusion in place of Kapila's Prakriti; and according to them this is the radical cause of all this mighty world of eye and ear. Apparently, on this point, there is some difference between the Samkhya and the Vedanta, but on closer examination the difference will be found to be one of form merely rather than of substance, of manner rather than matter. For Kapila's Prakriti corresponds with the Maya of the Vedantists. Udayanacarya, too, in his Kusumanjali has come to an identical conclusion.

" May He whose unparallelled concurrent energy this is called Maya from its being hard to unravel, or Nature from its being the first principle, or Ignorance from its horror of right knowledge;

" May He that Deity by whom is lulled the turmol of the waves of mundane existence—immediately, himself being the witness, the passionless, create in my mind devotion towards himself."[11]

---

10. अथ त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्त पुरुषार्थः ।

11. इत्येषा सहकारिशक्तिरसमा माया दुरुन्नीतितो मूलत्वात् प्रकृतिः प्रबोधभयतोऽविद्येति यस्योदिता।
देवोऽसौ विरतप्रपञ्चरचनाकल्लोलकोलाहलः साक्षात्साक्षितया मनस्यभिरतिं बध्नातु शान्तो मम।
Kusumanjali I. Verse 20.

Thus Adrshta or desert of the Naiyayikas, Maya or illusion of the Vedantists, Prakriti of Kapila and his followers, and Avidya or ignorance, are simply different nomenclatures for one and the same thing. The Vedaintists taking their stand upon the Sruti. " The world is the outcome of Maya " have held Maya to be the root of the world; while the followers of Kapila relying upon the Sruti, " The world is the product of Prakriti," have held Prakriti to be the root.

Now the opinions of the different philosophers may vary, but confliction of the Srutis is hardly conceivable. The word " vibhinnah " (discrepant) in the passage—" The Vedas are discrepant, the Smritis are discrepant," must be taken to mean " only apparently discrepant but not really so," otherwise exegetes would never have gone out of their way to effect a reconciliation of conflicting passages.

According to Kapila, Purusa is eternal, devoid of the three qualities of goodness, etc, of the nature of sentience, unchangeable, and subject to no development. As crystal becomes tinged with the vermilion of the china rose placed near it, so owing to the proximity of the thinking principle, by a sort of mutual give and take, sentience is cast upon the Intellect, and agency, experienship of pleasure and pain upon Purusa. Agency and percipiency though really apart from Purusa, arise only out of his conjunction with Mahat or Intellect. Hence Agency etc., are imaginary and not real,—" Though actions are ever done by the qualities of Prakriti (Nature), the soul blinded by egoism thinks ' I am the doer." Now Tatva-jnana which consists in a discriminative knowledge of the true relation subsisting between Prakriti and Purusa dispels this false notion. Purusa having known himself to be distinct from Prakriti ceases to think that he is the doer and experiencer. Thus the egoism of the soul being gone, there is a complete cessation of volition and consequently of activity. There being no more action, the soul has no longer to assume a corporal shape in order to reap the fruits of actions. The stock of accumulated desert too is destroyed like burnt seeds. And so the chain of ever recurring births and deaths being completely severed, the soul attains to final deliverance from the bondage of the world. This is the process by which liberation is brought about and which Gotama, the author of Nyaya Darsana, has summed up in the aphorism.

" Pain, birth, activity, fault, false notion-since on the successive annihilation of these in turn, there is the annihilations of the next before it, there is (on the annihilation of the last of them) final beatitude."[12] So far as the *modus operandi* of Tathva-jnana in working out enancipation is concerned, Gotama is one with Kapila. There is, however, this difference that according to the former, the pleasure, pain and agency of the soul are real and not imaginary. But, as we have already pointed out, this too is a difference of form merely, and not at all of substance. For according to Gotama, the soul is distinct

12. दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः Nyaya Sutra I, i, 2.

from the body, mind and the organs of sense; and false notion consists in thinking the body etc., which are not soul to be the soul. Volition and activity which are engendered by this false notion are the root of mundane existence. Tattva-jnanam, which must, therefore, necessarily mean the knowledge of the distinction between soul and non-soul body, etc., derived from a thorough-going study of the sixteen-topics, such as Proof and the rest, puts a period to births and rebirths by the annihilation of volition etc., and the soul attains to Apavarga or final bliss.

In this respect the Vaisesika Darsana, too, runs on parallel lines—for it defines the process of liberation as follows, "The exit from one body and entrance into another, and the conjunction (there with) of eating, drinking, and other acts are the work of desert. From its absence, the absence of conjunction and of origination is Moksa or liberation."

Corporeality is necessary only for reaping pleasure and pain proportionate to the merits and demerits of the deserts produced by good and bad actions. On the attainment of Tatva-jnana, through a right knowledge of the seven categories, such as substance and the rest, a complete cessation of transmigratory existence takes place, on the successive annihilation of the antecedent caues, *e.g.*, volition, and activity, and the soul attains Moksa.

Patajali has used the words Kaivalya (Isolation), abidance in its own form etc., instead of Moksa. According to him pleasure and pain are inherent in the thinking principle, and not in the soul. But coming into contact with the thinking principle, the soul experiences imaginary pleasure and pain. Hence the only means of the final abolition of the pain is to dissolve this conjunction by cutting off all connection with the thinking principle. This is Kaivalya (Isolation) or abidance in its own form.

"On the purification of the quality of goodness and of soul becoming equal, (there results) isolation. The purification of the quality of goodness of the thinking principle is effected, when on the cessation of the assumption of agency it merges into its first cause. The purification of soul is the absence of its fictitious enjoyment. When the two are equally purified, isolation is effected with regard to the soul, *i.e.*, it is emancipated."

Patanjali, too, follows Gotama and others in his enumeration of the successive stages in the attainment of Mukti. His aphorism runs thus.

"From indifference even to this (perfection) destruction of the seeds of evils, (results) isolation" (Kaivalya). In other words, when ignorance, the seed of the evils such as passion, aversion, is eradicated there being a complete stoppage of births etc., absolute abolition of pain results. In the Advaita Vedanta, Tattva-jnana has been defined to be the knowledge of that unity of the supreme and individuated souls which is the gist of the grand text, "That art Thou." According to the Advaita Vedanta the only real essence is Brahman, everything else being illusory and unsubstantial. The Advaita

Vedantists maintain that ignorance has a two-fold power, the power of obstruction, by which it hides from our view the real nature of things, and the power of development, by which it gives to airy nothing a local habitation and a name. It is this latter energy of ignorance which produces the phantasmal Universe. As through illusion we imagine a snake in a piece of rope, so through ignorance about Brahman the universe is illusionly imagined in Him. Hence false notion according to the Advaita Vedanta is the thinking of this illusory universe to be really existent, on account of ignorance about the true character of Brahman. As the false perception in the case of mistaking a rope for a snake subsides on closer perception, so the false notion about the reality of the unreal universe is dispelled by the light of tattva-jnana. Hence on the dawning of Tattva-jnana, the detachment of the soul from all worldly ties takes place, and it becomes merged in the Supreme All-Soul, who is of the very essence of pure intelligence and eternal joy. It will be observed that the Vedantists' Mukti (liberation) has a double aspect, cognitive and emotive, and the two elements are supposed by them to go together, pure self-knowledge and pure self-enjoyment being, in their opinion, the same thing viewed from two different stand-points. To sum up. It is, therefore, quite patent that the so-called divergence of opinions amongst the authors of the Hindu philosophical systems is very far from being a real or substantial one. The difference is only with regard to the mode of treatment, and not at all in fundamental points.

A little reflection will easily bring it home to our minds that the Indian philosophers are all worshippers of a common creed. Fellow-labourers in the same field they have all preached the Gospel of Salvation to mankind. They all advocate the theory that false notion is the root of worldly existence. According to Kapila and Patanjali, however, this false notion arises from the soul's identification with Intellect, and the consequent attribution to itself of agency, pleasure, and pain, which really abide in the Intellect; according to the Vedanta it is the thinking of the unreal universe to be really existent, while the Naiyayikas have enunciated it to be the thinking of the non-soul body, etc, as the soul. This is the only difference. Now, according to the Vedanta, the individual soul which is pure intelligence, sheathed in ignorance, undergoes the bondage of the world by thinking the unreal universe to be real. Hence this unreal universe, which is the development of Maya or illusion, is the only hindrance to Brahma Nirvana or annihilation in the Supreme Spirit. So long this hindrance is not done away with, there will be no stoppage of the soul's transmigratory existence. The purely intelligent, all-pervading Lord is self-luminous like the sun-yet, as a piece of cloud completely screens the sun from our view, so the cloud of ignorance cuts off the light of the all-pervading Lord from our hearts. As a stupid man whose cognition has been obstructed by a cloud, considers the sun itself as intercepted and bereft of splendour, so the undiscriminating soul being enveloped in its own ignorance considers itself as bound. He who appears to the stupid mind as cabin'd, cribb'd and confin'd–even He, the allpervading Lord, is the individuated soul.

So the Vedanta says:—" Man, know the Supreme Lord; for then thou wilt find that the only real entity is Brahman, that thou too art not isolated from Him." A shadow always disappears with the object which casts it. So when ignorance vanishes, the fabric of this shadowy universe rooted in ignorance will at once tumble down, and the supreme and individual souls will shine forth in their integral unity.

According to Kapila, Purusa is perfectly indifferent. Pleasure, pain, and so forth, are not his attributes, but belong to the Intellect, still their shadow is cast upon Purusa on account of his proximity to the Intellect. So Kapila says—Man, Keep thyself aloof from Prakriti. For when thou comest to know thyself to be distinct from Prakriti thou wilt no longer be affected with the reflex or imaginary pleasure and pain." As looking-glass loses its transparency, being overlaid with a layer of collyrium, so the natural indifference of Purusa is eclipsed by the shadow of Prakriti, which is insentient and subject to modifications such as pleasure, pain and the like. When this shadow passes away Purusa abides in his own proper form.

According to Gotama the soul, which is all-pervading and the substratum of intelligence, is different from the body, etc., It is the identification of the soul with the non-soul body, etc., which gives rise to such egoism as " I am corpulant," " I am lean," " I am learned," I am ignorant." Hence Gotama says—Man, detach thyself from the body; then the knowledge of the identity of the soul and the body being gone, there will be no more conjunction between the two. And thus having shuffled off mortal coil for once and for all, thou wilt become liberated." Let the learned and the wise now judge as to whether or not the aforesaid difference amongst the Hindu philosophers is a difference of manner merely. Now for the aspirant to liberation, three things are to be known *viz.*, soul, Lord or God, and matter.

The knowledge of this trio [13] is a *sine qua non* for the attainment of tat'vajnana. The body of man is a little world or microcosm. To know the body one must necessarily know the elements that compose it, and thus, as a matter of course, matter also. Hence Gotama's keen insight led him to promulgate the discriminative knowledge of the soul and the body as the means of liberation. According to Kapila, cause and effect are identical, hence to know the cause, Prakriti, will be tantamount to knowing the effect, matter. Substitute Maya for Prakriti, and the same remarks will likewise hold good in the case of the Vedanta.

---

13. Man, Nature and God are the most fundamental conceptions of the human mind and the ultimate realities which show themselves in human experience. To understand these in their true relations is the end of the highest science or philosophy. While modern philosophy is an attempt to reconcile Nature and God to man, to explain Nature and God with reference to human consciousness and experience, ancient Hindu philosophy sought to reconcile man and Nature to God and to define and explain the former with reference to that one fundamental Reality.

In place of the twenty-five categories of Kapila, Gotama has enumerated sixteen, Kanada has briefly recounted only seven, and the Vedanta still more briefly has enumerated only three. This too is nothing more than a difference of manner. For if any body asks " How many kinds of mango-fruit are there?," in reply, some will say there are only two kinds of mango-fruit *viz.*, sour and sweet, while some will say, four kinds *viz.*, sour, more sour, sweet, more sweet. So the Risis being asked how many categories there are, some said 25, some 16, some 7, while some 3. The Rishis had the independent wills of their own, and hence they set themselves to the logical investigations of matter as being subservient to the knowledge of the Self-some succinctly, while some elaborately, just as the dictates of their own sweet will and fancy led them.

The condition in which the soul remains after liberation has been the subject of much controversy. The Samkhya, the Nyaya and the Vaisesika schools agree in holding that the Ideal state of liberation (Apavarga) consists in the absolute eradication of all sorts of unhappiness or pain: they differ however as to the means by which it can be attained. According to the Nyaya and the Vaisesika schools, pleasure and pain are not eternal; they are effects and hence they are perishable. They are generated in the soul because of the conjunction with the body. So when the conjunction is dissolved after liberation, no pleasure and pain can arise and soul remains in an unconscious state like ether. In the Sankara-vijaya, Madhavacharya seeks to make out that there is a fine distinction between the doctrines of Ideal state as maintained by the Naiyayika and the Vaiseska schools. He says, that according to the Vaisesika system, the soul in the state of salvation becomes absolutely free from all connection with attributes and subsists like the sky free from all mutations either pleasurable or painful; but that according to the Naiyayikas, the soul is still attended by ananda (bliss) and samvid (cognition or consciousness.)[14] It is however difficult to understand how the position thus ascribed to the Naiyayikas can be consistently maintained by them. If all connection with attributes comes to an end on the attainment of salvation, and if cognition and enjoyment of bliss be attributes arising, as the Naiyayikas maintain, from the conjunction of the self and mind, it seems to follow that salvation involves the cessation of cognition and bliss as well as the extinction of pain. If, however, the extinction of pain be designated as a form of bliss, the distinction between the Naiyayika and the Vaisesika views becomes reduced to a mere verbal difference. In short, the Naiyayikas and the Vaisesikas relied more on the destruction of pain, (Duhkha,) in which they included pleasure as well, for the attainment of Moksa. But in the ultimate ideal life, the Naiyayikas retained consciousness as an inseperable attribute of the soul, while the Vaisesikas regarding consciousness as an adventitious attribute, were

14. अत्यन्तनाशो गुणसङ्गतेर्या स्थितिर्नभोवत् कणभक्षपक्षे ।
मुक्तिस्तदीये चरणाक्षपक्षे सानन्दसंवित्सहिता विमुक्तिः ॥

forced to discard consciousness from Moksa, and considered it as a form of eternal sleep.

The Samkhya school, on the other hand, accepting with the Nyaya-Vaisesika schools. its rejection of pleasure and pain in the ideal life of Moksa, looked upon the ideal state as one of Kaivalya or self-abidance. The soul in this condition, is said to abide in itself, utterly obvious of the processes of the universe constituted of Prakriti and of all other souls included in it. But in the Vedanta, both the conceptions of the Logical and the Samkhya schools were retained. The conception of the ultimate state was only made more comprehensive.

The Vedantins agree with the Naiyayikas and the Vaisesikas in supposing that the ultimate state is devoid of pleasure and pain. They also agree with the Samkhya-yoga schools that self-realization is the ultimate end of existence. The Vedantin characterise the ultimate state or liberation as the elimination of ignorance about the relation of the Individual soul (Jivatma) to the Supreme spirit (Paramatva) which conceals the real unity or essential identity that exists between them and the attainment of unmixed bliss or joy consequent thereon. The Vedantists' summum bonum or ideal state has a double aspect, cognitive and emotive and the two elements are supposed by them to go together, pure self-knowledge and pure self-enjoyment being, in their opinion, the same thing viewed from two different stand-points. This is one reason why the Vedanta has so many votaries. But though the individual soul may be of the form of sentience and joy, no perception of any joy is possible after liberation. For, otherwise, the distinction between the perceipient subject and perceived object will have to be acknowledged to exist with reference to the soul, which assumption would be quite fatal to the Vedantic doctrine of non-duality. So we read in the Moksa-vada.[15]—" It would be quite absurd to admit the soul's association, with either happiness or joy after it has been liberated, in view of the confliction with the Sruti which declares " Pleasure and pain cannot touch one who has been set free from the bondage of the body."

Thus it is pretty well clear that in whatever form the soul may remain after liberation, it can have no cognition of joy or of want of pain. The Nyaya-Vaisesika and the Samkhya schools have chosen to describe the condition as one in which there is absolute want of all pain, while the Vedanta characterises it an one in which the soul becomes of the form of pure joy.[16] Even this difference too will be found to be a *formal* one on closer examination. For the word joy in Sruti " Joy is the form of Brahman and it is founded on emancification," means want of pain. According to many modern philosophers joy and want of pain mean one and the same thing. In ordinary parlance,

15. Tattva-Cintamani: Gangasopadhyaya.

16. ब्रह्मज्ञ परमाप्नोति शोकं तरति चात्मवित् ।
रसो ब्रह्म रसंलब्ध्वानन्दीभवति नान्यथा ॥ Panchadasi

too, we are accustomed to use the word " happiness " or joy as signifying want of pain. For example a man who has been carrying a heavy load on his head calls himself happy after he has laid it down.

Kapila and others hold that the souls are many and diverse, there being different souls for different bodies. Had there been but one soul for all the various bodies, all would have been born or dead and would have felt pleasure or pain simultaneously. But as there is an apportionment of birth, death etc., to each individual severally, the plurality of souls follows necessarily, as a matter of course. No doubt, in the Vedanta, the unity of the individual and Supreme Souls having been profounded, the essential oneness of the individual souls follows as a corollary; still, the Vedantists, too, in order to make out the duality of individual soul and Brahman in conventional use have had to resort to an adventitious difference of external disguise or form (Upadhi) in the shape of Avidya or ignorance (*i.e.*, the individual soul is Brahman or pure intelligence enveloped in ignorance). The several apportionment to each individual of birth, death, pleasure, pain etc., has also been consistently accounted for by saying that the one soul has various differences imposed upon it according to each particular form. Thus what the Vedantists would call a conventional variety of external forms or disguises (the unity of the soul remaining intact) is according to Kapila and the rest an inherent difference of the individual souls themselves. Just as one and the same jar is black before it is baked, and red after the baking process is over; and as at one stage we use the expression " This jar is not red," while at the other we say " This jar is not black ";—the self-same jar being thus the object of two different predications by reason only of the difference of the qualities of blackness and redness; so according to the Vedantists, the so called variety of the individual soul is not essential but is simply communicated to it by the difference of external disgmises.

Kapila and others, on the contrary maintain that there are distinct individual soul-units. Hence this variance between the different schools is also one of manner only. Now it is desirable that there should exist such formal differences in the exposition of the various systems. For had there been no difference in the tenets as well as in the mode of treatment, the different systems could never have sprung into existence at all.

Some think that Kapila, the founder of Samkhya system does not believe in the existence of God and it is often assumed that he was a thorough-going atheist. But Vignana Bhiksu, the author of Samkhya—pravacana-bhasya, maintains by means of cogent reasons that Kapila is a theist and not an atheist. It is remarkable that nowhere in his aphorisms[17] does Kapila say that God

17. It may be mentioned here that there is an opinion that Kapila is not the author of the Samkhya Sutras as they are known to us; He was the author of a short tract called Tathva-samasa which is no longer extant, and it is said that the Sutras were elaborated on its basis by some subsequent author. Some modern European scholars have attributed the authorship of these Sutras to Vijnana-Bhiksu. Whatever truth there may be in the view that the Sutras

does not exist; all that he says is that His existence is incapable of being proved. Hence argues Vijnana Bhiksu, Kapila was not at heart an atheist: what he intended to maintain was that *Prakrti-purusa-viveka* or discrimination between nature and soul would result in the realisation of the ultimate end of existence, *i.e.*, in the complete extinction of all sorts of unhappiness irrespective of the existence of God. Kapila's repudiation is therefore explained by Vijnana Bhiksu in the light of *abhyupagama-vada* or a minor concession in favour of an opponent which would not prejudice the main argument. A careful perusal of the aphorisms bearing upon this question, however, leads one to think that it was not as a mere concession to an opponent's stand-point that Kapila said that the existence of God was incapable of being proved; whether he was an atheist or not, he meant to maintain and did maintain that neither *pratyaksa* nor *anumana* could establish the being of God. It is however true that he did not endeavour to show definitely that revelation (Veda) was equally silent upon this point: and this along with the fact that he did not in so many words, deny the existence of God might lead one to suspect that notwithstanding his unqualified denial of proof in the aphorism "Isvarasiddheh," he did really believe in the existence of God on the authority of Scripture. Further Vijnana Bhiksu argues that if it had been a fact that Kapila denied the existence of God, he would have worded the aphorism "Isvarasiddheh" (the existence of God not being proved) as "Isvarabhavat" (there being no God). There can be no doubt that the arguments put forward by Vijnana Bhiksu will be acceptable to all. It must be said, however, that Kapila does not acknowledge the existence of a glorious Being as the Creator of the Universe. This is the reason why his system has come to be designated as *Niriswara Samkhya Darsana* or Samkhya *sine Deo*. Patanjali, on the other hand, admits the existence of an all-controlling, all-pervading, omnipotent God-head, and so his system has been entitled "Seswara Samkhya Darsana" or Samkhya *cum Deo*.

Patanjali's argument for existence of God is not inferential but introspective. It is based upon the fact of our inner development in the knowledge of the Divine. God is a Purusa untouched by pain, action, mutation, and desire;[18] in Him has knowledge found its perfection;[19] He is the all-powerful efficient cause of this universe, and the ultimate instructor of the wise. Complete extinction of unhappiness constitutes the *summom bonum* and is attainable by the constant pursuit of true knowledge and meditation on God. Thus

---

were not composed by Kapila, which, by the way, it is very difficult for us to ascertain, there none whatsoever in the assertion that they are the work of Vijnana Bhiksu; it is a pure surmise, contradicted by the latter's own assertion that Kapila himself was their author. Moreover, had he been their author, he would not have proceeded to argue that Kapila was a theist on the basis of the wording of the aphorism 'Isvarasiddheh' which *ex hypothesi* had been composed by himself.

18. क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वर । Yoga-sutra, I. 24.

19. तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम् । Yoga-sutra, I. 25.

according to Patanjali, God is the *ne plus ultra*, the highest height of perfection, the most glorious light of wisdom.

But Kapila, even though he does not admit the existence of a Supreme Divinity as the Governor of Creation, will be constrained to admit the existence of a Supreme Soul as the object of Universal adoration; for otherwise the Sruti—" Having known Him only one passes beyond death: there is no other path to obtain it "—which pre-supposes such a Supreme Soul, would be perfectly meaningless. Hence to maintain the authoritativeness of Scriptural sayings it must be conceded that there is a Being who is to be worshipped by all who desire salvation. If Kapila is to be deemed an atheist for the simple reason that he has not aimed at a clear dialectic demonstration of God, then Gotama too, deserves to be set down as an atheist, for he is equally a sinner in this respect. That Gotama believes in the existence of God we can only gather from the tenour of his writings.

" God (must be) the cause, for the efforts of men are seen to fail."[20] To meet this objection of the opponent Gotama has said—" No, as otherwise fruition would have taken place without human efforts."[21] In other words, if fruition had been solely dependent upon God, then everywhere it would have taken place even without any effort on the part of men. But as this is not the case, it can't be said that God is the sole cause. Now if Gotama had really meant to convey a negation of God, he could have easily combated his adversaries objections by simply saying that there is no God. That he has not done so goes clearly to show that he did believe in the existence of God, though according to him, He (God) is merely an auxilliary cause in the matter of creation, there being other causes too, besides God.[22] As Gotama did not attempt at logical demonstration of the existence of God, Vatsyayana, the commentator of Gotama Sutras, has supplied the omission by defining God as follows:

" The other soul endowed with attributes is God " In other words, the Being in whom there is an eternity of knowledge and of desires, who is separate from the soul and is to be worshipped by all, and who is the instructor of the world through the instrumentality of the Vedas, is to be termed the Supreme Lord.

Jaimini, the founder of the Mimamsa school, does not admit the existence of God, as the creator of the universe. The Mimamsakas maintain that the existence of a creator of universe determining the results of human actions cannot be established by any of the known modes of proof; actions themselves are competent to produce their own results, and thus explain the varied fortunes of men. The Bhatta school further says, that the existence of a creator would

20. ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् । Nyaya, sutra IV, i, 19.

21. न पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः । Nyaya Sutra, IV, i, 20.

22. तत्कारितत्वादहेतुः । Nyaya Sutra IV i. 21.

involve the existence of some purpose and a purpose implies some want and thus evidences an element of imperfection. With reference to Jaiminis apparent repudiation of God, Madhavacharya maintains that it was not Jaimini's intention to deny the existence of God, but merely to prove that the nonscriptural arguments advanced by the Vaisesikas to establish His existence are in themselves insufficient or inconclusive.

The logical investigation of categories being necessary for the attainment of the knowledge of truth, these have been ascertained in Darsana Sastra. This ascertainment, however, depends upon "Proof" (Pramana), for no body will accept a fact that has not been established by evidence. For this reason the Hindu philosophers have singled out the category of "Proof" as the starting point of their logical investigation. For example, the list of categories as enumerated by Gotama begins with "Proof." (Pramana)[23] Now what is proof 2. Proof consists in arriving at the right knowledge by the right regulation of the knowing principle—the self or soul which knows—and by the right regulation of the instruments of knowledge-eye, ear, taste etc., Concerning proof, there is apparently much divergence of opinion. The Carvakas admit only one kind of proof *viz.*, perception; Kanada and Bauddhas, only two kinds, *viz.*, perception and inference; Kapila only three kinds, *viz.*, Perception, Inference and testimony. To these Mimamsakes of the Prabhakara school add a fifth, *viz.*, Arthaparthi or Presumption; To these five, the followers of Bhatta and the Vedantist have added one more still, *viz.*, Non-perception (Anupalabdhi). Besides these six, the Pauranikas admit two more, *viz.*, probability (Sambhava) and Tradition (Aitihya).[24]

Carvaka maintains the authority of Perception alone. Accordingly he ignores the existence of everything which lies beyond the cognisance of the senses. So the body is the soul; a soul separate from the body is a myth. On the dissolution of the body, liberation takes place. The body is composed of the four elements, *viz.*, earth, water, air and fire; when these are transformed into the body, intelligence is produced just as the inebriating 'power is developed in the wine manufactured from rice and molasses from the mixing of the two ingredients.

This view of the Carvaka has been refuted by numerous arguments by the authors of the six philosophical systems of Hindu Darsanas. A detailed

23. The different opinions that prevailed among Hindu philosophers on the Pramanas are found summarised in a verse which runs as follows.

24. प्रत्यक्षमेकं चार्वाकाः काणादसुगतौ पुनः ।
अनुमानञ्च तच्चापि सांख्याः शब्दञ्च ते उभे ॥
न्यायैकदेशिनोऽप्येवं उपमानञ्च केवलम् ।
अर्थापत्त्या सहैतानि चत्वार्याहुः प्रभाकराः ॥
अभावषष्ठान्येतानि भट्टा वेदान्तिनस्तथा ।
सम्भवैतिह्ययुक्तानि इति पौराणिका जगुः ॥

enumeration of all these would be quite beyond the scope of this article. A few passing remarks on "Proof" will therefore suffice. The line of argument that has been adopted in reputing Carvaka may be thus succinctly stated. If inference be not admitted as a form of evidence, how can the authority of perception itself be established at all? For to ascertain the rightness of knowledge we must have recourse to inference. The cognition of silver produced by tin is not right knowledge, in as much as if one were to energise upon facts after such cognition he would miss his object. On the other hand, if after the cognition of silver produced by real silver one experiments that knowledge upon facts, he is sure to be successful. Hence it follows that the correctness or incorrectness of the knowledge derived from perception is to be inferred from the success or failure of the activity which it leads to. So we cannot help allowing inference as a form of evidence. Again take the case of a preceptor wanting to offer instruction to his disciple. The preceptor must infer before-hand that his pupil has doubt, ignorance or misapprehension about the subject to be taught either from his inquisitiveness or from the manner of his speaking; otherwise, his tuition would be of no effect like crying in the wilderness. Thus Carvaka too will have to admit the authority of inference, though it may be quite against his will.

Of the aforesaid kinds of Proof such, as are not admitted by Kapila and the rest, have been included under one or other of the following heads. (1) Inference; (2) Testimony. The view of Carvaka as we have already pointed out, have not the slightest foundation in reason. As regards the others, their apparent disparity of opinion will be found to resolve ultimately into a difference of manner.

For example Kapila, though he does not admit the authority of Comparison, still allows that there is a difference of kind in the shape of the species comparison, in order to account for the use of such phrases as "I compare" which are sanctioned by universal consentiency. But while the Naiyayikas maintain that this difference of kind constitutes a class of evidence quite distinct from Inference, Kapila holds it to be only a particular form of Inference.

The authors of the six schools of Hindu philosophy have made one or other of the theories of Advaita vada or Dvaita-vada the cornerstone of their philosophical disquisitions. This difference, too, is not a coinage of their own fancy. The Sruti is the common authority of all on this point. To reject any one of these views is to reject Sruti itself; we have said before that the Srutis cannot be mutually contradictory. Hence it need hardly be said that the above-mentioned difference amongst the Hindu Philosophers will be also found to resolve itself into a mere difference of form.

It cannot be denied that both the doctrines of non-dualism (Advaita-vada) and dualism (Dvaita vada) find support from the Veda. In support of Non-dualism, the Advaita-Vedantists adduce the testimony of the Vedas. For instance, we find the following passage in the Chandogya Upanishad

where Aruni is teaching his son Swetaketu the nature of that thing which being known everything is known—That one Being is the soul of everything that is: that is alone ultimately real—the soul of the universe—O Swetaketu, that art thou,"[25] and various analogies are there made use of to elucidate this position. Similar passages are also found in other Upanishads, thus in one place, it is said that the soul of the Universe is one, although it appears manifold to the diversity of objects which it permeates, just as fire (heat) entering into the world is really one, although it seems to be manifold according to the variety of objects through which it manifests itself;[26] thus, again, it is pointed out that just as the self-luminous soul, although one, appears to be manifold, if instead of looking at it as it is you follow up its manifold reflections into the water, so this unborn self-ulminous soul manifesting itself through a variety of bodies appears manifold by reason of the multiplicity of its adjuncts.' Again, passages like, "One only without a Second,"[27] "द्विनीयाद्वैभयं भद त lays down unity. It is scarcely necessary to multiply citations, for we do not think that any one can seriously contend that the doctrine of non-dualism finds no support from the Vedas.

Again, there are distinct indications that some Upanishads clearly inculcate the doctrine of difference (Dvaitavada). This the Svetasvataropanishad says—" The Lord alone supports the changing, manifest matter and the unchanging, invisible souls or Jivas. The soul, powerless, is bound by Karma, as it is the enjoyer, but when it knows the Lord it is freed of all bonds ".[28] This passage states the tripartite nature of Brahman in the Visistadvaita and Dvaita sense. To the same effect are Upanishadic passages such as—An eternal, and an intelligent Being provides for the desires of many eternal and intelligent being"[29] and " Two Brahmans are to be known, the finite and the Infinite or Supreme."[30]—are oft-quoted mantras, which lays down the plurality of the souls and their distinctness from the Supreme Soul. The Mundakopanishad contains a verse that obviously refers to two different sentient existences, one the eater of fruits, the other a calm spectator. " Here are two birds similar as intelligent beings. They are on the same tree. One of them finds

---

25. एतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यं स आत्मा तत्वमसि श्वेतकेतो ।

26. अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव ।
एकस्तथासर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव ॥

27. एकमेवाऽद्वितीयम् ! Briha Up.

28. संयुक्तमेतत् क्षरमक्षरं च व्यक्ताव्यक्तं भरते विश्वमीशः
अनीशश्चात्मा बध्यते भोक्तृभावात् ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ॥ *Svet-up.*

29. भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं चमत्वा सर्वं प्रोक्तं त्रिविधं ब्रह्ममेतत् ।
नित्योनित्यानां चेतनश्चेतनानां एको बहूनां यो विदधाति कामान् ॥ *Svet-up.*

30. द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये ...... ॥ Tri. Ta. Iv. 17.

pleasure (and pain, it may be added), in the fruits of that tree. The other, keeps aloof."[31]

Now the readers will judge that the Srutis " Only one Brahman without a second," and " Two Brahmans are to be known, the finite and the infinite or Supreme,"—are mutually contradictory in as much as one declares the unity, while the other, the duality of Brahman. We have stated before that the Srutis can not be mutually contradictory. Consequently it must be said that the two Srutis, though they may be apparently conflicting when literally construed, are not really so.

It seems that the object of the two Srutis is not to declare the identity or difference between the individual soul and Brahman; on the other hand, they simply point to two distinct stages in the spiritual development of the individual. The one apparently declaratory of the unity of the Lord, describes the stage of Tattva-jnana or right knowledge, while the other apparently declaratory of His duality portrays the stage of ignorance during the mundane condition of the individual. So long as the delusion of ignorance lasts, the Lord and the individual soul appear as two distinct and separate entities. When the light of *Tattva-jnana* dispels the gloom of ignorance, the duality is merged into unity and the Lord shines forth as " only one without a second." He who knows Brahman become Brahman himself. Hence the Stage of *Tattva-jnana* means that condition of the individual in which he comes to realise this non-duality (" verily, I am the Lord and no other "). During the mundane condition the egoism of the soul leads it at times to identify itself with the body, the organs of sense, and the mind. But when this egoism is sunk in the Lord, the soul identifies itself with Him, and then is consummated its *Tattva-jnana* which consists in the knowledge of the essential identity of the two. The world of illusory apperances then rolls away from its vision, thereby revealing the one underlying *Noumenon* as thoroughly pervading the very core of the universe.

We therefore come to the conclusion that the aforesaid two Srutis never meant to declare the identity or difference of the Personal and the Impersonal Spirits. Still, there can be no denying that both the theories of unity as well as duality have been propounded by the Srutis. Vyasa, the author of the Vedanta Darsana has adopted the Sruti—" One only without a second " as the fundamental tenet of his philosophical creed, while Kanada, Gotama and Kapila etc., have taken their stand upon the other Sruti declaratory of duality. We have said before that the chief object and aim of Darsana Sastra is to provide the means for the attainment of the *Summum bonum* by a right knowledge of the self. Now the Hindu philosophors have only chalked out different paths all leading up to that common goal by making either the unity or the duality of the Lord as the starting point of their philosophical researches,

31. द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ॥ *Mund-up.*

each according to his own independent choice. The Saints had not the slightest covetousness for fame. Hence they were not actuated by a spirit of emulation like ordinary mortals. Brimming over, as they did, with the love and tenderness natural to a Saint, they out of compassion wrote the Sastras as the means of acquiring right knowledge, in order that poor afflicted mortals might obtain deliverance from the inflictions of misery.

The difference which the theories of *Advaita vada* and *Dvaita-vada* has given rise to amongst the Hindu philosophers is also one of form only. For even the *Advaita-vadins* for the sake of the conventional use of the words "Individual soul" and "Brahman" have had to press into their service a dualism in another garb, consisting in the difference of attributes such as "Pure" and "Enveloped in ignorance" (*Avidya*)—Pure intelligence being Brahman, and intelligence enveloped in ignorance being the Individual soul. The *Dvaita-vadins*, however, to avoid complication have asserted the existence of the soul as separate from the Supreme Being. It is for the very reason that it substantially makes no difference that Raghu Nath Siromani, the foremost of Neo-logicians (Navya-naiyayikas), himself a *Dvaita-vadin* to the core, has said: "As space and time are not separate from the Lord, so too is ether." Now Siromani, too, while declaring the identity of space, time, and ether with Brahman, will have, for the sake of the use of such distinct phrases as "Time exists,". "Ether exists" and so forth, to concede a distinction in the shape of the attributes, viz., the species time, the species ether etc. Thus we find that the *Dvaita-vadins* too, when occasion arises, adopt the *Advaita-vadins* mode of expressing distinction through the medium of attributes. Rightly speaking there is no hard and fast line of demarcation between the two. Still as apparent differences in the opinions of the saints are frequently to be met with, it has been said:—"There is hardly a Muni whose opinion does not vary"[32] Now, it can't be gainsaid, that the so-called differences are only apparent and not at all real. Otherwise it would follow that the saints were fallible and wanting in farsightedness like ordinary mortals. "The secrets of religion are hidden in the inmost recesses of a cave"[33]—This saying applies only to those who take these unreal differences for real ones. Such men are always persecuted by doubts, and unable to ascertain the truth they blindly follow in the make of great men.[34]

To conclude, the Hindu philosophers though they have pursued different tracks have ultimately arrived at the same destination— "Thou art, O Lord, the goal of all, though tastes being different, they may travel by straight or round-about paths, even as the sea is of all waters, though flowing by diverse channels."[35]

---

32. नैको मुनिर्यस्य मतं प्रमाणम् ।
33. धर्मस्यतत्वं निहितं गुहायाम् ।
34. महाजनो येन गतः स पंथाः ।

It is clear, therefore, that Mukti or Salvation is the goal or ultimatum of the six Schools of Hindu Philosophy; and though they may differ a little on minor points, they are essentially at one so far as their fundamental topics are concerned. To outside students and uninformed inside students of our Philosophy and metaphysics with its harmonious affirmations in the realms of logic, cosmology, psychology, epistemology, eschatology, ontology and ethics, our philosophical achievement appears as a bewildering and even self-contradictory and discordant variety. But a careful study will show the harmonious, grand and sublime design proportion and construction of the palatial fabric of Hindu thought. The Lord Krishna said in the Gita " I am the science of spirituality among all sciences; and among utterers of truth I am the utterance of spiritual truth."[36] Thus the unity of all Hindu Philosophy is in God and in Mukti.

Competent authorities are of opinion that these different systems of Hindu philosophy are not really conflicting. If we take into consideration, the purpose and the stand-point of each system and also the *AdhiKari* (the class of students) for whom it is intended, we can satisfy ourselves that their differences are only apparent and could be reconciled. Vijnana Bhikshu who has written elaborate commentaries on the Samkhya, the Yoga, the Brahma-sutras and the Upanishads has made an attempt to reconcile the different schools of Hindu philosophy from the stand-point of the Vedanta of Badarayana. He has shown that the Nyaya, the Samkhya and the other schools are not, as we might at first sight, be led to suppose, mutually conflicting, and that the differences in their views are due to the fact that they had different ends in view. Madhusudana Saraswati has uttered the same truth. He says in his *Prasthana Bheda*[37] that the Munis (sages) cannot be in error, considering that they were omniscient. The different views have been propounded by them only in order to keep off all nihilistic theories, and because they were afraid that human beings, with their inclinations towards the object of the world, could not be expected at once to know the true goal of man. The well-known Oriental scholar late Professor Maxmuller says: " The longer I have studied the various systems, the more have I become impressed with the truth of the view taken by Vijnana Bhikshu and others that there is behind the variety of the six systems a common fund of what may be called national or popular philosophy."

---

35. त्रयी सांख्यं योगः पशुपतिमतं वैष्णवमिति प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमदः पथ्यमिति ।
रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथजुषां नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव ॥
Siva-mahimna Stotra, Sl. 7.

36. अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ।

37. नहि ते मुनयो भ्रान्ताः सर्वज्ञत्वात्तेषां, किंतु बहिर्विषयप्रवणानामापाततः परमपुरुषार्थे प्रवेशो न भवतीति नास्तिक्यनिवारणाय तैः प्रकारभेदाः प्रदर्शिताः । तत्र तेषां तात्पर्यमबुद्ध्वा वेदविरुद्धेऽप्यर्थे तेषां तात्पर्यमुत्प्रेक्षमाणास्तत्तन्मतमेवोपादेयत्वेन गृह्णन्तो जना ऋजुकुटिलनानापथजुषो भवन्ति इति सर्वमनवद्यम्
Madhusudana Saravati's comm. on Sivamahima stotra sl. 7.

"A SHORT LAY OF MINSTREL"

OR

SIRUPPAN ARRUPPADI

BY

K. BALASUNDARA NAYAKAR, M.A.,

Sirupan arruppadai is a part of the well known Tamil anthology called *Pattuppattu* or Ten Idyls. It is composed in agaval metre to the extent of 269 lines. The author is *Idaikkali nattu Nallur Nathathanar*. This nadu is famous for cocoanuts and salt farmings. It is in Chenglepet District adjoining to the sea-shore and as this area is engulfed by backwaters this is named as Idaikkali Nadu *i.e.*, an extent of land surrounded by sea-waters. An intermediate portion in between the portal of a house and the inner side of it is also called *Idaikkali*. *Koval Idaikali* is famous among Vaishnavites. Inidaikali of Tirukkovalur the first three Alwars sang in praise of Lord Vishnu and had His dharsan. This incident took place in an intermediate portion of a house and so this place is named as *Koval idaikali*.

In *Idaikkali nadu* there is a village by name *Nallur* where the author of this poem was flourishing. His name is *Nathathanar* and in honour of his scholarship in Tamil the prefix 'na' (ந) is added to his name such as *Nappinnai, Naccellai, Nakkirar* and so on. There was another poet by name *Nathathanar* who composed a Tamil grammar relating to prosody whose rules are employed in the commentaries of Yapparungalam and Yapparungalakkarigai as authority. In distinction with this author the former is called Nallur Nathathanar, specifying his birth place.

In this poem the author praises the benefaction of *Nalliakkodan*, a chief of *Oymanadu* in South Arcot District near Tindivanam and gives geographical structure of its region and the social life of its inhabitants.

The territory which was under the sway of Nalliakkodan is mentioned as Ma-vilangai (பாவிலங்கை) in this poem and further it is said that he was the descendent of Oviyar tribe. Ptolemy in his history mentions this *Oviyar* family and this Mavilangai as belonging to Bazaar Naga tribe holding sway over Melangae. Ptolemy flourished in Alaxandria about the middle of the 2nd century A. D. in the reign of Antominus Pius and died in 163 A. D. After he had visited the Tamil country, when he wrote the history of Tamil Nad he did not say about who the King of Mavilangai was. From this poem we understand that Nalliakkodan was the only benevolent ruler of the Tamil territory called Mavilangai, flourishing some years after the death of seven bounteous chiefs. The age of seven petty chiefs, according to the conclusion of scholars is, not later than the first half of the 2nd century, A. D. during

which period the prowess and supermacy of the three crowned Kings, namely Chera, Chola, Pandyas had decayed as a result of the invasion of Kalabras who were none other than Kalvar as mentioned in Sangam Literature. So, he yoked the burden of giving away gifts etc. Nalliakkodan was the only famous and noteworthy ruler in Oviyar tribe. During the visit of Ptolemy this Nalliakkodan would have been a reputed ruler of Mavilangai. So, the age of Nalliakkodan would have been the second half of the 2nd century A. D. I shall discuss some of the facts regarding Nalliakkodan and his family in detail at the end of this article.

The study of this poem furnishes in detail about the civilization of the people who lived in about two thousands years ago, so that we can adopt some important customs and habits of our ancesters to lead well settled life in our modern days.

Now I shall give the gist of the poem which would enlighten even the Non-Tamils who have no opportunity to read the Tamil Sangam classics in original.

The author guides a poor minstrel to the court of Nalliakkodan in order to receive enormous bounty from him to ward off his misery of ever lasting poverty. In the Pattuppattu there is another *arruppadai* in which a minstral who used to play on a big lute is guided by another minstrel of the same catagory, to the court of *Ilanthirayan*, the ruler of Kanchi. As the minstral mentioned in this poem is accustomed to play on a small lute and as this poem is small in extent when compared to that mentioned above, this is called *Sirupan arruppadai* and the former *Perum pan arruppadai*. In Tamil there is a tradition that bards, poets and dancers who received gifts from the opulents or Kings are kind enough to guide another man of his status to the same philonthropic gentleman to derive the same benefit as he did. There is a specific grammatical rule regarding the composition of this sort of *arruppadais* (guides). This method is a poetical convention by which a poet panegyrizes the good qualities of certain kings or lords. This poem is also the same.

A gifted minstrel is coming back from Nalliakkodan with abundant wealth and sees a hunger stricken minstrel of his rank with his large number of dependants. Filled with pity and kindness he advises him to go to the court of Nalliakkodan while the poverty smitten party is taking rest under the cool shadow of kadamba trees.

Description of the spot where the minstrels met:

A blue hill is towering on a hill that gives purple shades and mountain streams are flowing down in sparkling cascades which seem to be the garlands of the fair Damsel-Earth. The water flowing at the foot of the hill formed into a river and filled all the tanks in its course of the running. On the banks of the river are dense groves which are flaming with flowers replete with perfume. Kuyils on the leafy trees tear the fresh flowers with their beaks on the branches

and scatter colourful petals on the black rippled sands. Such of the spots on the bank which are covered with thick flowers look like the outspread black tresses of Damsel-Earth. On that way the itinerant minstrel party, men and women, strong and fair, took their route like a moving bed of flowers, to the famous court of Nalliakkodan. The handsome woman of the party grew tired, for her tender feet treaded her weary way on the soft sandy banks; after traversing many fair groves and green fields, hills and dales, and at last reached the wild burning sands where her soft feet were not in a position to withstand the heat of the gravels by which her tender feet were hurt and as a consequence of it she sought the shelter under the lined shadow of tall kadamba trees. The path was an endless sandy track whose fields were parched and so it is necessary for her to take rest and to relieve the fatigue of walking.

The ministrel Belle of the party.

She is of rare grace of womanly perfections and has feminine charms of rhythmic curves and soft supple undulations. Her perfumed tresses of bright black colour are rippling down her fair neck. Her delicate waist looks like a dusky screen cloud against a gold canopied evening hill. Pea-cocks seeing her willowy gait, spread their glowing feathers which have green and blue acelli and finding that they do not have the resemblance of her gait, feel ashamed to stand in front of her and hide themselves in one another's train. Her bare ankles are slender and her bleeding soles looked like the drooping tongue of a jaded dog. Her firm and strong legs at every step looked like the trunk of a lusty cow-elephant. Her smooth thighs one against another challenge the trunks of plantain tree which grow on the cool hill side. Her pearl like teeth naturally surge sweet juice akin to the water from the kernal of palmyra. She is as chaste as mullai buds which grow in abundance in forests. While she takes rest, her pages caress her fair and soft feet to dispel the strain of walking a long distance.

Advice given to the poor minstrel. The rewarded minstrel told the head of the party as followes:

"I welcome you, brother harpist; you are coming here, I presume, urged by smitting poverty which has embittered your life, to seek bounty from the benevolent chief from whom I am coming back richly gifted. You are accustomed to play on your small harp which you rest against your left shoulder and to awaken melodious tunes from it. The path you have to pass is between dominions belonging to great and prosperous kings and chieftains who are reputed for their gracious bounty. They are Chera, Chola and Pandya Kings and seven bounteous chiefs namely Pegan, Pari, Kari, Ay, , Nalli, Adigan and Ori. For your information and guidance I shall give you some details of them and of their territory," he said.

CHOLA COUNTRY.

"Chola country is otherwise called western lands full of flooded fields in which lilies of languid petals are having fascinating appearance. Fishes

will be found jumping over the surface of the glassy waters. Buffalos with white muzzle, going in search of their food will crush the fishes under their firm feet and will eat lily plants with their flowers. Suddenly they will seek for a comfortable place to chew the cud slowly to the dripping of honey drops from the immature flowers. Then they will sleep on a soft floral bed of white jasmines. Thus, the fertile Chera country is under the sway of a Chera King who engraved his emblem of bow on the Hymalayas in the north. The gift made by the capital city of that Country (Vanji) having river wide-yawning gate ways, will be deemed to be very small when compared with the gift of Nalliakkodan to whose capital you are now marching."

PANDYA COUNTRY.

"Black baboons, wearing pith garland under their ears and having red breasts as a result of smearing of red dust from a *Nuna* tree which was chiselled to put into the shape of an axle of a wheel, will merrily follow the children of salt vendors while they drive their carts laden with salt bags accompained with their wives whose silken tresses rest on their willowy waists, and will play with them a kind of game called "the sounding of rattle." This rattle is a toy which is made of sea-shells keeping pearls inside it to produce a sort of sweet sound if it is shaken. The toy will have serrated edges. In Tamil it is called "Gilu Gilu" (கிலுகிலு) according to the sound it produces. This game is played on the sea-shore of *Korkai*, the sea port town of Pandyas. The King of it is a descendant of a long line of guardians of Southern Part of the Tamil country. He captured his enemy dominions marching against them with large expedition. He is holding his sway of that country under the regal shade of his white umbrella round which are hanging strings of pearls. He is crowned with laurals of victory and is the lord of wind-speed chariots. He is the king of *Madurai* which is the metropolity of Pandya Kings and which is praised as the eternal home of Tamil language in the classics. For its antiquity and far-famed streets of jubilant crowds no other city is great in Tamil country. Even such a city is less than the great realm of *Nalliakkodan* to whose court you are marching with weary steps."

Uraiyoor, the Capital of Cheras.

In Chola country, Kadamba trees with umbrageous leaves and bright red flowers densely girdle the banks of placid waters. The flower of these trees will drop their stamens and pistlis on the watering steps of the tanks which look like paintings of gold and red vermicille. Lotus buds resembling the lusty breasts of beautiful woman and favoured by gods, begin to open their petals to the golden rays of the sun which surges in the orient.

Dragon flies sleep for the night in gold-like seed vessals of pink petalled lotus flowers, embracing their love-mates and fly at dawn singing their favourite tune of *Seekamaram* joyfully. Then they dance with open wings around the cups of lotus flowers to suck honey from them which are abound in cultivable lands. *Urandai*, the capital city of *Cholas* is surrounded by

these fertile lands. This *Chola King* devastated the hanging fortresses of his foes which had fine and strong enclosures. Against low walls of which, oxen bellowing like thunder, scratched their itchy necks. Such strong *Urandai* is also less in bestowing presents to you than the capital of *Nalliakkodan* from whom you are thinking of getting bounty.

Besides these three Kings, there were seven benevalent Chiefs in Tamil Nad. Among them Pegan was a descendant of *Aviyar* tribe (ஆவியர்குடி) whose fertile mountains over-flow with cool streams on all sides. Once on a rainy day, when a pea-cock appraised its smitting cold by a meek cry, *Pegan*, without discrimination covered his valuable shawl on it. *Pari*, who is famous in classic lore for boundless charity was the lord of the purple Parambu hills (பறம்பு மலை) now known as *Piranmalai*. One day while he was riding on his luxuriant chaiot, some creepers of jasmine plant hanging without support, prevented his way. *Pari*, presuming that the creepers required some support, stopped his beautiful and well wrought chariot on the spot and laid the creepers over it so that they might prosper well. Kari, with circling heroic wristlets was a terror to his foes who dared not to think to face his death dealing lance. He, by the gifts of his entire lands together with steeds that were decked with bridles of sweet chiming of silver bells, staggered the world to follow his foot-path. *Ay*, whose shoulders were beautiful with smearing of sandal-paste and had scars of ever resting bow, offered a rare cloth given to him by a King of Naga (நீலநாகம்) of blueblack hue, to the deity templed under a banyan tree. *Adigan*, offered a black and beautiful fruit of Nelli-the *elixer vitoe*-which grew on the top of a tree on the side of his majestic blue hill, to the poetess *Avvai* without informing her the merit of the fruit which would prolong the life of those who ate it. He did not think to eat it and live for a long time with healthy body. *Nalli* (நள்ளி) satisfied the hearts of those who sought his bountiful friendship and by his unebbling generosity bestowed enormous gifts on them so that they did not approach any philonthropic man for want of gifts.

Ori, the master of a horse that defeated another Chief *Kari*, who possessed a horse of the same strength as that of the former, gave away his lands to the minstrels without discriminating their talents. None of these seven bounteous chiefs was as great as *Nalliakkodan* in generosity."

Qualities of Nalliakkodan.

" He is famous for victory in battle fields and his lusty hands and limbs are strong and fair. His reputation and glory are girdled by vast seas. Now he himself shoulders the yoke of endless gifts to minstrels and bards instead of those bounteous Chiefs who are no more. He is greater than all other Kings of *Mavilangai*. It could not be destructed by any forcible element, for it was constructed on a firm and strong foundation on an auspicious day. *Mavilangai* means greater Ceylon. *Nalliakkodan* comes from *Oviyar* family and wields stainless sword in battle fields. He never turned his heroic feet

in cowardly retreat and for it he is praised by one and all. His bounteous hands are compared to timely rains which do not expect any recompense from the world for the benefit they give. After knowing that he is giving numerous she-elephants and ornaments to the minstrels, we approached him with our musical instruments, in the hope of getting rid of our everlasting poverty and smitting hunger. We sang in praise of his unsurpassable lineage and his father's land of soaring hills" said he.

Before going to Nalliakkodan, the guide himself was in great distress of poverty. His hearth was cold and covered with mushrooms of hallow stalks. Bamboos from the thatch of his house were falling down, for they were aged and gnawed by white ants. In his fire-place, she-dog which recently gave birth to the pups, meekly cried not with-standing the pain of feeding the blind pups at her dry breast. His tambourine girl used to pick some *Veḷai* greens naturally growing on dust shoot and cooked them without salt. Fearing the curiosity of tell-tales, she closed the doors of the kitchen and served them to her large kindred who ate them half bellyful. Thus his hunger was not quenched due to want of foodstuffs. After visiting *Nalliakkodan*, his starvation and that of his men had disappeared altogether.

The gifts made by *Nalliakkodan* are stately chariots, tuskers which were terror striking and decked with chiming bells to appraise people before and after their coming and other valuable ornaments etc.

The minstrel gives description of the routes leading to the capital of *Nalliakkodan* as follows:

" The high waves of the blue sea run against white sands; your path lies by such a sea-shore where you can see aloes (தாழை) blooming with swan shaped flowers and where early spring flowers of gold mohur trees seem to cheat your eyes. There are other trees also to attract your attention. After your long march you will reach *Eyilppattinam* which lies on the sea shore and which is surrounded by numerous small villages. That town is famous for its fortified walls encircled by blue waters. There you will meet the good wives of the sea-land who used to make flaming red fire with the help of *akil* wood brought by sea waves and who would prepare mature-toddy for their men. If you tune your lyre in accordance with the steps of dancing of your ladies and sing in praise of the ruler of *Kidangil* (a town) you will, in every hamlet, be served with the porched meat of kuzhal-fish cought from their fresh water tanks."

" On your way to *Veloor*, red bean-nuts with be hanging fairly like threaded coral wreaths. *Kaya* trees are repleted with sapphire blue buds which look like a flock of pea-cocks, if they bloomed, *Musundai* flowers hang on their boughs like spindles and *kandal* flowers open their petals like pink fingers of a fair damsel. While *mullai* flowers are as chaste as home templed wives, a sort of vermilian creepers are found covering on the bowers of gardens. If you turn your steps towards the west you will reach *Veloor* while the setting

sun will be descending the hills. *Veloor* is famous for tanks filled with flowers whose petals are bright and sharp like sharp lances. In that town you will be provided with delicious sour rice, hot from the fire, together with roasted meat of venison, as your refreshment."

"If you go further, you will have to cross cultivable lands where Kanchi trees abound and King-fishers whose beaks are like gold, would be keeping vigilant watch over the surface of the unfathomable tanks, to pick up fishes for their food. When they try to do so they incidentally tear the broad leaves of lotus plants. Red-eyed blue bees buzz round the cups of honey which are obtainable in the open petalled lotus flowers; the scenery will be like the shadowy planent of Raahu round the sun. Thus the agricultural lands around the City of Amoor are fascinating the eyes of the way-farers. This city is wide and guarded by strong and sturdy sentries and its ware-houses are cool and beautiful. You can stay in villages that encircle the city and the inhabitants of those villages are so kind and hospitable as to bar you from leaving the place. The house wives who are sisters to tillers would treat you as their own children and provide you with all the comforts. They will serve you with sweet and savoury dishes containing the roasts of erales and snow white rice prepared by skilful cooks."

"After taking rest in such villages, if you walk further, the capital city of Nalliakkodan is not far off. The festive appearance of the city will attract every one who happens to have a glimpse of it. Tuskers would be making loud noise and would produce cloudy dusts by walking swiftly in the streets. The towering gates and the lofty doors of the palace would ever be opened which look like the cloven of the Meru hills. Minstrels, poets, & Brahmins who are deeply learned in Vedic lore, will have easy access into the place, for, according to the instructions of the ruler, it is unnecessary for them to get permission to enter into the palace which is guarded by rude men."

The Brahmins praise him thus;

"He is grateful to those who do him good; He detests the company of the low-minded; he is affectionate to one and all and his face is bright with white smile."

His renowned warriors praise him as follows:

"He is an asylum to those who seek refuge in him and he does not have deep-rooted hatred against his foes; he will fight shoulder to shoulder with his forces and will inspire courage in the hearts of his weak soldiers."

Damsels who have rayed eyes praise him in the following manner:

"He will fulfil the deep desires of damsels and satisfy their passions; he will not be seductive and never became a tool in the hands of his love; he will hurry to relieve the distress of his beloved women."

His minstrels extol him as shown below:

"He will be simple in the presence of those whose studies are shallow; he will discourse with equal wisdom with learned men who come to his court in order to get bounty. He will give rewards to the worthy persons according to their merit" said he.

"If you approach him, in the midst of the learned like the moon in the brilliant host of stars, he will seem to be happy and bright with cheerful countenance. Then you can tune your harp which is well wrought with embellished designs of divine figures engraved on it. Your harp is blue black in colour like Kallam tree; the craft of it attracts even the god of music. You must stir nector sweet music on the twisted chors of your harp and sing songs in praise of Nalliakkodan thus;" said the guide.

"Oh King, you are a praise worthy gentleman for your gifts and by virtue of your ever lasting benefactions your hand is shaped as a hanging lotus bud; your shoulders are shelters for flagging warriors and languished damsels; your sceptre protects the tiller of the soil; your lance flames in fury at the sight of your enemy kings who own stately war chariots."

"Before you finish your song of praise, he will give you enormous clothes as white and thin as the epidermal lining of the hollow bamboo. He will serve you with sweet mead to the extent that will make your head tilt as a snake sways his hood left and right in anger and then you will be provided with the delicious food prepared in accordance with the rules of culinary as laid down by Bheemasena, the elder brother of Arjuna who satisfied the god of fire by setting fire on the Kandawa forest with the aid of his sharp arrows. A good number of species of the food will be served in golden cups kept in circular form before you. He will be standing by your side all the while, to feast you with unebbing hospitality. After dinner is over you will be bestowed with enormous wealth comprising jewels diamonds and gold obtained from his enemies. He won't spare even a bit of his booty from vanquished kings for his own sake."

"Besides, he will give you chariots wrought in all grace and beauty by adept craftsman, yoked with white bulls (நரை எருது) speeding like horses with chariateers. The chariots are kept ready well tested and they are smooth and fast running" concluded the guide.

The appreciation of the poem.

The author, like other sangam poets, is a nature poet and so his description of the four regions namely hills, forests, sea-shores and cultivable lands and of the social life of the inhabitants are realistic and without exaggeration. He employs the simile in appropriate manner which even the modern poets who do not like figure of speech such as hyperbole and poetic fallacy in poetry, highly appreciate them.

At the outset of this poem, he compares the mountains and sparkling cascades flowing from them, to the breasts of Earth Damsel and to the garlands of colourful pearls, hanging round her shoulders, respectively. He concludes the poem by addusing another simile that on the peaks of the hills, misty drizzling clouds are girdling, among which pea-cocks appeared with blue bejewelled fans which look like Akil (அகில்) fume mantled blue tresses of damsels.

The comparison made to the pink and tender feet of the minstrel-Belle, which are bare, with the drooping red tongue of a jaded dog is real and commendable. When he describes the beauty of the limbs of the minstrel-Belle, the employment of perversive and gardand-similies are par excellance. Those lines are quoted as example by the all commentators of rhetoric grammar in Tamil.

> ...."தடக்கையிற்
> சேர்ந்துடன் செறிந்த குறங்கிற் குறங்கென
> மால்வரை யொழுகிய வாழை வாழைப்
> பூவெனப் பொலிந்த ஓதி ஓதி
> நளிச்சினை வேங்கை நாண்மலர் நச்சி." (சிறுபா 19 - 23)

Though the author mentions three crowned kings and seven bounteous Chiefs of Tamil Nad, he did not give the names of the Kings. So it is very difficult to surmise who were those kings. But, we know from this poem that *Nalliakkodan* was holding his sway over a small territory known as *Mavilangai*, after the demise of the seven bounteous chiefs. The author says that *Nalliakkodan* was yoked with the burden of the benevolent act of giving away gifts and rewards to minstrels, bards etc., so that they did not feel the absence of those chiefs.

Nalliakkodan was the descendant of an ancient Oviyar tribe pertaining to the Tamil country. The word Oviyar (ஓவியர்) may be interpreted as those who are adept in drawing and painting figures. In olden days, some of the tribes were named after their profession, but no caste distinction was prevailing then. *Thirayar* were the sea-faring tribe; Maravar were renowned for valour in fighting; Panar were well versed in singing and playing on lutes; Kuttar or dancer were famous for dancing in the courts of kings and chiefs. In that manner Oviyar were skilful in the art of drawing and painting. Some of the Tamil tribes ruled over certain small territories and such family were exalted as regnal party.

Mavilangai consisted of the present North and South Arcot Districts, which were called *Aruva* and *Aruvavadathalai Nadus*. Why was this portion of the land called Mavilangai or Greater Ceylon? Some authors are of opinion that Mavilangai was as fertile as Ceylon in producing all sorts of commodities and hence this name. A few say that as the region is akin to Ceylon in shape

and is greater in extent this is named as Mavilangai. We may attribute both the reasons to the name of this territory.

Nalliakkodan excelled all his ancestors belonging to the Oviyar tribe who ruled over Mavilangai in all respects and acquired reputation by various means. As the author says the bounty of Mavilangai in those days, no doubt, was greater than the countries of Chera, Chola and Pandiya, for, these crowned kings of the three countries had temporary decline of power during the time of Nalliakkodan in the middle of the 2nd century A. D. At that time the Kalabras, a tribal invaders made their entry into the Tamil country and caused some calamities. As a consequence of it, great confusion and chaos prevailed in the country and this may be attributed to the main reason for the deterioration of the power of the three crowned kings. We come across the name of this tribe in Sangam literature that one Pulli was the chief of it who captured and ruled over Venkatam hills and their vicinities. It seems that Nalliakkodan was in friendly terms with the intruders and so he was not made the victim of them.

Another poet Nannaganar, a contemporary of this author also paregyrized Nalliakkodan stating that he was the chief of Mavilangai where tanks abounded and waters from them would be flowing through conduit with sweet sound. In that poem (புறம் 176) this Iangai is mentioned as "great great Iangai" (பெருமாவிலங்கை) Further he says that Nalliakkodan was the supporter of minstrels who played on small harp and who praised him as a mountain of reputation. The poem runs as follows:

> "இழுமென வொலிக்கும் புனலம் புதவிற்
> பெருமா விலங்கைத் தலைவன் சீறியாழ்
> இல்லோர் சொன்மலை நல்லியக் கோடனை"

The same author sang also in praise of another ruler of Iangai by name *Villi Adan* (வில்லிஆதன்) who was well known for his bow, as shown here under.

> "நென்மலி புறவின் இலங்கைக் கிழவோன்
> வில்லி யாதன் கிணையேம் பெரும"—(புறம். 379)

Nalliathan belonging to the descent of Oviyar tribe is also mentioned in Puram, perhaps he might have been a philonthropist. These three great men belonged to the *Oyman* family which was the name of a certain petty chief who lived in Tamilagam. The portion of the land which belonged to that family was called *Oyma Nadu,* a portion of Mavilangai. Gradually they extended their territory and named it as Mavilangai.

During the time of Villi Adan, Movilangai would have been a small territory as it is mentioned in Puram, merely as Iangai, without any epithat.

Because Nalliakkodan was the ruler of the hills on whose peaks sweet music was always heard, he was called Nal-iyak-Kodan *i.e.*, he who possessed

the peaks of hills with ever lasting music or he who enjoyed the ever lasting melody of scientific music on the hills. (Nal-good; Iyam—musical instrument; kodan—possesser of the peaks or enjoyer) நல் - இனிய ; இயம் - இசைக்கருவிகளின் ஓசை (பொருந்திய); கோடன் - சிகரத்தையுடையவன் (அ) கொள்ளுபவன்.

Eyirpathinam one of the sea port towns as mentioned in this poem is otherwise called *Sopattinam*. Now, it is known as Sadras or Sadurangappattinam (*i.e.*,) the fortified town. Some are of opinion that Eyirpattinam is Marakkonam where salt farming is being done nowadays. *Kidangil* was the capital of Mavilangai. Though it is in ruined condition now, the remnant of its strong walls and ditch are found near *Tindivanam* in South Arcot District. *Amoor* and *Veloor* are also mentioned in the poem. In those days Amoor was mostly inhabited by Brahmins' family which never decayed by any means. *Uppu Veloor* has a legend after it.

A vivid and pathetic description of poverty, the character of the hero of the poem, and the formation and structure of the lute are noteworthy in this poem. We know from this poem that *Bheemasen*, the elder brother of Arjuna is said to have written a book on cookery which was familiar in Tamil Nad even in 2nd century A. D. when kings and chiefs employed cooks who knew the rules of this book, for cooking business in their palaces. It is true that the people of Tamil Nad were familiar with the story of Maha Bharata in Tamil or Sanskrit verses and respected it.

In conclusion, I say, that this poem contains platitude of informations, literary embellishment and geographical structure of the lands. Hence it is worth while reading and appreciating.

THE DATE OF KALIDASA

BY

K. S. N. BRAHMAM, B.A.,B.L.,

Advocate, Visakhapatnam.

Kalidasa's greatness as a poet is a well-established fact which needs no reiteration. The observation of the King among the Critics, Anandavardhana, in his Dhwanyaloka I.6. Vritti, that among the host of poets Kalidasa and such others numbering one or two, or at the most four or five alone would be counted as great,[1] is very significant in that it makes Kalidasa the type of the great Poet. Bhoja, the critic among the Kings, illustrates one of his propositions by the stanza—

भासयत्यपि भाषादौ कविवर्गो जगत्त्रयीम् ।
के न यांति निबंधारः कालिदासस्य दासताम् ॥

(*Saraswati Kanthabharana Ch.* 2 *Ver.* 222).

and indirectly acknowledges the authoritative position of Kalidasa. It must be said that there is as much unanimity in the acceptance of Kalidasa's greatness as there is divergence in the fixation of his date. The range of difference at one time was so great as to be appalling and it had Hippolyte Fauche at one extreme pushing it to the 8th century B. C.[2] and Weber at the other pulling it to the 11th century A. D.[3] One view was based mainly on the surmise that the poet must be a contemporary of Agnivarna, the last King referred to in the Raghuvamsa and the other on the belief that the traditional connection of the poet with the court of Bhoja is true. They have been very early given up, and rightly too, as the poet who has known Vatsyana's Kama Sutras [4] and Bharata and his Natyasastra [5] could not be assigned to a period earlier to them or as the poet who has been eulogised in about A.D. 630 by Bana [6]

1. अस्मिन्नतिविचित्रकविपरंपरावाहिनि संसारे कालिदासप्रभृतयः द्वित्राः पंचषा वा महाकवय इति गण्यंते ।

2. Ref. M. A. Karandikar. Introduction to his Edition of 'Kumara Sambhava.'

3. Ref. V. Venkataraya Sastri. Introduction to his Edition of 'Meghasandesam.'

4. Cf. Abijnana Sakuntalam iv. 18 with Kamasutra iv. 1. 37-42.

5. Cf. Vikramorvasiya II. 18 with Ch. 1 of N. S. and Abhijnana Sakuntalam V. 2 with the Rasa theory of N. S. Ref. also to para (*a*) on P. 41 of Kane's History of Sanskrit poetics (1951 Ed.)

6. निसर्गामलवाक्यस्य कालिदासस्य सूक्तिषु ।
प्रीतिर्मधुरसार्द्रासु मंजरीष्विव जायते ॥

(*Harshacharita about A. D.* 620).

and Ravikirti[7] could not be relegated to a period subsequent to them. If Malavikagnimitram is also accepted as Kalidasa's, the date of Agnimitra namely B. C. 160 fixes the lower limit. But even as it is the range of difference is not small and it covers a period of about seven centuries from the time of Agnimitra in B. C. 160 to the time of Yasodharman in A. D. 532. Saradaranjan Ray,[8] C. Kunhan Raja[9] and some others proposed the theory that he was a court poet of Agnimitra Sunga. The general Indian opinion including that of Karandikar,[10] Chattopadhyaya,[11] Ramachandra Dikshitar,[12] Jhala[12a] and others is that he lived in the first century B. C., in the court of Vikramaditya of Ujjaini. Vincent A. Smith,[13] Ray Chaudhuri,[14] R. K. Mukherji,[15] Keith,[16] Macdonell[17] and many others assign him to the Gupta period in general; all the five referred to above preferring to hold Chandra Gupta II as his patron and some others[18] preferring to accept Kumara Gupta I and Skanda Gupta as his patrons. Then there are others such as Fergusson, Max Muller, Bhandarkar,[19] P. T. Srinivasa Iyyangar[20] who advocated the theory of 6th century A. D. Now let us scan these different views that are in the field.

Taking first the last of these theories as it can be disposed off very soon, it would be evident that the main stay of it is the tradition of the Nine Gems of the court of Vikramaditya which runs as follows—

धन्वन्तरिक्षपणकामरसिंहशंकुवेताळभट्टघटकर्परकाळिदासाः ।
ख्यातो वराहमिहिरो नृपते स्सभायां रत्नानि वै वररुचिर्नवविक्रमस्य ॥

Fergusson accepts this Vikramaditya tradition and identifies him with Harsha-Vikramaditya, who, he says, wanted to commemorate the event of his defeating the Sakas on the battle at Karrur in A. D. 544 at the same time giving it an antiquity by antedating it by 600 years. The theory of antedating is not only absurd '*prima facie*' but also defeats the very purpose of commemorating the specific event of A. D. 544 and therefore is not accepted by others.

---

7. येनायोजि न वेश्म स्थिरमर्थविधौ विवेकिना जिनवेश्म ।
स जयतां रविकीर्तिः कविताश्रित कालिदासभारविकीर्तिः ॥
(*Aihole Ins. of Pulakesin II of A. D.* 634).
8. Introduction to his Edition of Abhijnana Sakuntalam.
9. Referred to by G. C. Jhala in his ' Kalidasa—A study.'
10. Introduction to his Ed. of ' Kumarasambhava.'
11. Referred to by G. J. Somayaji in the introduction to his Edition of ' Meghasandesam.'
12. Gupta Polity. 12-A. ' Kalidasa—A study.'
13. Early History of India.
14. Political History of Ancient India.
15. Gupta Empire. 16. History of Sanskrit Lit.
17. History of Sanskrit Literature.
18. For example S. Sathianathaier's " A Political and Cultural History of India " Vol. 1.
19. For these ref. Karandikar's intro. to his Edn. of ' Kumarasambhava.'
20. Advanced History of India (Hindu period).

Macdonell says that in fact Sakas were defeated by Yasodharman, and he had no title of Vikramaditya. Max Muller, however, also holds that Kalidasa flourished in the 6th century A.D. on the basis of the same tradition but for the reason that some of the others in the ' Nine Gems ' such as Varahamihira and Amarasimha flourished in that century. Their dates too, however, are not definite. Further it may be stated here that the stanza itself is to be found in ' Jyotirvidabharana ' a work alleged to be that of Kalidasa as itself proclaims, along with some other stanzas as the following—

काव्यत्रयं सुमतिकृद्रघुवंशपूर्वं जातं यतो ननु कियद्धृतिकर्मवादः ।
ज्योतिर्विदाभरणकालविधानशास्त्रं श्रीकाळिदासकवितो हि ततो बभूव ॥
वर्षै सिंधुर (=८) दर्शनांबर (=६१,०) गुणै (३) र्याते कलौ सम्मिते ।
मासे माधवसंज्ञितेऽत्र विहितो ग्रंथक्रियोपक्रमः ॥[21]

If the whole of it is accepted it gives the date B. C. 34 but the other eight of the ' Nine Gems ' could never have flourished at that period. So, there is a snag somewhere in this tradition and therefore it cannot be readily accepted.

However the Mandasore Inscription of the time of A. D. 473 composed by Vatsabhatti definitely decided against this theory Some of the stanzas in that Inscription are " similar to and reminiscent of the verses of Kalidasa's Rtusamhara and Meghaduta."[22] The last line of the Inscription runs as पूर्वाचेयं प्रयत्नेन रचिता वत्सभट्टिना [23] and that shows the capacity of the Penagerist and excludes the possibility of Kalidasa himself imitating him.

Then it is convenient to deal with the theory of first century B. C. as that too can be easily rejected. It also is supported mainly by the same tradition of Vikramaditya, and the advocates of this theory feel that the traditional Vikramaditya can be no other than the originator of an Era of that name. They argue that the title " Vikramorvasiyam " is very significant and that the passage in the I Act of that drama put into the mouth of Chitraradha as an address to the King Pururavas running दिष्टया महेंद्रोपकारपर्याप्तेन विक्रममहिम्ना वर्धते भवान् is clear enough in pointing out who that Vikrama was. They say that Kathasaritsagara narrates the story of one Vikramaditya of Ujjaini who was described there as a son of one Mahendra and conclude that he must be the same as the one hinted at in the above passage. Of course the stanza in the Jyotirvidabharana also appears to indicate a date in the first century before Christ. But after all is said, the theory itself is based mainly on the

21. Ref. V. Venkataraya Sastri. Introduction to his Edition of ' Kumarasambhava ' and also N. Jagannadharao's ' Andhra Mahasamrajyam ' Vol. 1 (Tel). Any way I feel that there is a mistake in the second of the stanzas which should read; अयक for अंबर ।

22. G. C. Jhala—' Kalidasa A study.' The similarities were also pointed out.

23. Select Inscriptions P. 288. See also Macdonell's—A History of Sanskrit Literature (1928 Ed) P. 321 & G. C. Jhala—' Kalidasa—a study ' pages 4 and 5.

tradition contained in the Jyotirvidabharana, which speaks of the 'Nine Gems' as well, a definite fact against the Pre-Christian Era dating. Further even though it mentions a Vikramaditya it does not hint at all of any connection of him with the Era. The stanza which gives a date is corrupted by a misreading in my opinion of which I will speak further on. Though nobody can deny the existence of a Vikramaditya[24] earlier than Chandragupta II it is not definite when and where he flourished. The story of Kalakacharya of the Jain tradition speaks of Vikramaditya of Ujjaini as a son of not Mahendra but Gardhabhilla.[25] Besides all these the fact that the poet made a historical person who was quite recent by then, namely, Agnimitra, specifically the hero of a plot would militate against the theory that he adorned the court of Vikramaditya, if any such existed, of the 1st century B. C. Having made mere indirect references, if the passages and the title were significant, to his own King he would not have made another King directly a hero of one of his plots. One of two things alone is possible under the circumstances; one being that the alleged references are mere fancies and the poet flourished during the reign period of Agnimitra himself or the other being that the references are true but indicate some other Vikramaditya and by then Agnimitra has become one of the legendry figures of Puranic status.

Finally the connection of the Era with Vikrama was itself very late. Albeneeni (A. D. 1030) definitely mentions it and Ray Chaudhuri says in a foot note that it was " far from being GENERALLY adopted even in the ninth century A. D." It was originally known only by the names Krita[26] and Malawa.[27] Jhala also admits this. So this theory also can be rejected.

---

24. Gadhasapthasati 5.64 refers to one विक्कमाइत्तचरिअं (विक्रमादित्यचरितम्) and it is said to be of the time of Hala. Hala was the 17th King according to Mastyapurana and will be of about A. D. 54 if that tradition is followed as was done by V. A. Smith and others. He was the 7th King (8th if we take that Kuntala Satakarni was an erroneous omission there) as per the Vayu purana and will be of about A.D, 75 (or about A. D. 80 if Kuntala also inserted) if that tradition is followed as done by Bhandarkar.

25. N. N. Ghosh—Early History of India. Also P. T. Srinivasa Iyengar—Advanced History of India (Hindu period).

26. Badva Stone Piller Inscription of the Mankharis of A. D. 238 (Ep. Ind. XXIII P. 52) —Select Ins. (Calcutta University) P. 92 & Gandhar Stone Ins. of Viswavarman of A. D. 423 (Corp. Ins. Ind. III P. 74 ff) Select Ins. P. 379.

27. Mandasore Stone Ins. referring to Kumaragupta I and Bandhuvarman of A. D. 473 (Corp. Ins. Ind. III P. 81 ff)—Select Ins. P. 288) Mandasore stone Ins. of Yasodharman of A. D. 532 (Corp. Ins. Ind. III P. 152 f)—Select Ins. P. 386.

Note:—Mandasore Stone Ins. of the time of Naravarman of A. D. 404 (Ep. Ind. XII P. 320 f) —Select Ins. P. 377—equates Krita with Malwa thus:

श्रीमालव – गणाम्नाते प्रशस्ते कृतसंज्ञिते etc.,

The Sunga period theory, has been strongly advocated by Saradaranjan Ray[28] and his main grounds were three, two being internal and the third being external. The benidictory stanza at the end of the Malavikagnimitram runs as follows—

त्वं मे प्रसादसुमुखी भव देवि नित्यं एतावदेव वरये प्रतिपक्षहेतोः ।

this part of it is addressed by the King to the Queen,
and thereafter comes the general benediction.

आशास्यमीतिविगमप्रभृति प्रजानां संपत्स्यते न खलु गोप्तरि नाग्निमित्रे ॥[29]

and Katayavema commenting on that stanza remarks—

सर्वनाटक प्रयोगांते भरतेन सर्वकालसाधारणे आशीर्वचने कर्तव्ये सति अत्र प्रजानामाशास्यसिद्धिं प्रति गोप्तुरग्निमित्रस्य कथनं तत्कालराजोपलक्षणमिति मंतव्यम् ॥

(whereas at the end of the dramas Bharata had to pronounce a benediction fit for all times, the reference here to King Agnimitra is indicative of the ruler of the time). This is of course the basis for the theory. Then Ray sees in the benedictory stanza at the end of the Abhijnana Sakuntalam a criticism levelled against Asoka, the Buddhist King[30] and feels that it can be significant only if it were immediately after the Mauryan rule and in the Hindu revival under the Sunga leadership. The third and the external evidence relied on by him was the medallion found at Bhita, the engraving over which was identified by some to be the first scene of the Abhijnana Sakuntalam and which was assigned to the Sunga period by the Archiologists. It may be stated even here that the assignment is not definite and the identification is not general, much less unanimous. Further the Padmapurana[31] also depicts a similar scene and as such there is no inevitability in the connection of the engraving with the drama even if the identification is correct. Asoka was never adverse

28. See his Int. to his Ed. of Abhijnana Sakuntalam. N. N. Ghosh in a F. N. on p. 290 of his Early History of India refers to an article of T. J. Kedar in support of sunga period theory. V. V. Ramachandra Dikshitar in his ' Gupta Polity ' opines that Kalidasa was of the time of the last of the Sungas, Devabhuti and that he subsequently entered the court of Vikramaditya.

29. ' As for the subjects, any other wish, as for instance, the desire to remove calamities, will not at all arise while Agnimitra is ruling the Kingdom.' A. S. Krishnarao's translation.

30. प्रवर्ततां प्रकृतिहिताय पार्थिवः सरस्वती श्रुतिमहिता महीयसाम् etc. VII. 35. He says Asoka's rule might have been for the Ranjana or प्रेयस् of the people but was not for their Hita or श्रेयस् . Though he did not point out, the later part also may be, if this line is followed, taken to have been directed against a time when the word (सरस्वती) of the Learned in the Vedas (श्रुतिमहिता) did not prevail.

31. The passages from Padmapurana are given in the Vavilla Ed. of Abhijnana Sakuntalam with Engl. translation and notes.

to the Hindu faith, though he had a leaning to the Buddhistic principles[32] and Pushyamitra and Agnimitra were not against Buddhism. Agnimitra himself remarks about Parivrajika's taking robes that that is the way of good people. (युक्तः सज्जनस्यैव पन्थाः:— Act V). It cannot be argued that the order she entered into was nothing more than the Hindu Sanyasa because of the fact that by then the ladies taking to Sanyasa does not appear to be in vogue and also of the description of the princess by Parivrajika a few pages earlier in the very significant words तथागतबुद्धान—Nir. Sag. Ed. (note the word तथागत —Buddha)!. So there cannot be any sting directed against anybody in the benediction of the Abhijnana Sakuntalam and even if there be it could not be against Asoka or from the pen of one attached to the court of Agnimitra.[33]

Though the authorship of Malavikagnimitram was generally ascribed to Kalidasa one significant fact may be noted in that connection. Vamana in his Kavyalankarasutravritti (A. D. 800), Anandavardhana in his Dhwanyaloka (A. D. 850) Rajasekhara in his Kavyamimamsa (A. D. 900), Abhinavagupta in his Lochana (A. D. 1000), Bhoja in his Sarasvati Kanthabharana (A. D. 1030), Kshemendra in his Kavikanthabharana and Auchityavicharacharcha (A. D. 1050) or Mammata in his Kavyaprakasa (A. D. 1075)[34] did not make any quotation from the said drama though they cited from the other two dramas and his three Kavyas. So, there is reason for some doubt as to the Kalidasa's authorship of the work itself. On the top of all these, this theory completely ignores Vikramaditya. Further it cannot satisfactorily fix Bhasa, who, if Malavikagnimitram—were to be accepted as Kalidasa's must have flourished earlier and also Bharatha, earlier still. As already pointed out Kalidasa appears to have known Vatsyana's[35] 'Kamasutras' as well as Bharata[36] and his 'Natya Sastra.' He refers to Bharata in such a way as to imply that there is a sufficiently long distance of time between them. He was addressed as Muni (मुनिना भरतेन Vikr. 2. 18) whereas Bhasa was referred to only as a reputed poet not living by then (प्रथितयशसां भास etc., प्रबन्धान् etc.,

32. Even this is disputed by some—cf. P. T. Srinivasa Iyengar—Advanced History of India (Hindu period).

33. Ray chandhuri also holds that Pushyamitra and Agnimitra were not anti-Buddhistic (P. 389). Also ref. N. N. Ghosh—Early History of India and Sathianathaier—A Political and cultural History of India.

34. For these dates ref. to Kane's History of Sanskrit Poetics.

35. Vatsyayana refers to Kuntala Satakarni and his wife Malayavati in Ka. Su. II 7-28. Kuntala Satakarni was the 13th King according to the Mastya list and must have ruled about B. C. 16 or must be the 5th King (if taken to have been erroneously omitted) according to the Vayu list and must have ruled about A. D. 26.

36. One 'Kamasutra Karika Vivarana ' of Bharata was mentioned by Richard Schmidt in his 'Love in Ancient India.' Kane in his History of Sanskrit Poetics (1951 Ed. P. 28) says that 'Kamasutra' is mentioned in Natyasastra 24. 142. If so Bharata is later than Vatsyayana.

वर्तमानकवेः कालिदासस्य etc., Mala. 1). Chattopadhyaya[37] argues that Asvaghosha imitated Kalidasa but we can only say that there are similar passages in both and both of them are really great poets and it is equally possible that either of them might have copied from the other. If our predilection for a particular poet or a theory is set aside these similarities would not help to decide one way or the other. Then the arguments as to the 'a-paninian' usages, reference to an ancient system of Law etc., can be easily explained away by saying that the one proves the proposition निरंकुशाः कवयः and Kalidasa did what many others did in the matter and that the other, if true at all, might have been a devise deliberately adopted to suit the theme which relates to an ancient period. Besides all these one thing is very important namely that many traditions grew round the story of Kalidasa such as his attachment to the court of Vikramaditya as one among the "Nine Gems,[38] his fling at one Dingnaga probably a contemporary,[39] his connection with Kuntaleswaradautya,[40] his studentship under Vararuchi,[41] his hand in the production of Setubandha Kavya,[42] and they cannot all be lightly brushed aside. Though the whole tradition might not be correct, there must have been some grain of truth forming their nucleus and an attempt must be made to reconcile as many of them as possible in trying to arrive at the date of Kalidasa. That is not done in this theory and therefore, however stronger it may be than the other two, it also must be ultimately rejected.

Now what remains to be considered is the Gupta period theory with its two sub-divisions. Among the Gupta Kings only three had the title Vikramaditya, namely Chandragupta II, Skanda Gupta and Puru Gupta. Of these the first ruled from A. D. 381 to 413. The second was his grand-son, being the son of Kumaragupta I (A. D. 415-455) and his reign period was between A. D. 455 to 467. The third was the brother of the second and he died earlier than A. D. 473. His son was Narasimha Gupta. If Kalidasa was to be assigned to the period of a Vikramaditya it must be only to sometime about A. D. 381-413 or A. D. 455-473. If the passage in the Vikramorvasiyam referring to Mahendra and Vikrama is significant which it really appears to be, then both these datings appear probable as Kumaragupta I had the title Mahendraditya and he is related to the one as a son and to the others as a father. Then the poet's connection with Kuntaleswaradautya and specially with Pravarasena the author of Setubandha also difinitely fix

37. Kshetresachandra chattopadhyaya.

38. The stanzas in Ch. 22 of Jyotirvidabharana.

39. Meghasandesam 1.14 Mallinadha's (A. D. 1400) Com. on that and Dakshinavartanadha's (probably 13th Cent. A. D. He is referred to with respect and reverance by Mallinadha in his int. to his Raghuvamsa Commentary).

40. Auchityavicharacharcha and Srungara Prakasa.

41. Jakkana (A. D. 15th Cent) in his 'Vikramarka Charitra' (Tel. Kavya).

42. Ramasetupradipa—A com. on Setubandha.
These are fully dealth with later on in the essay.

him in the Gupta period as Pravarasena II, Vakataka, who ruled over Kuntala also, was the daughter's son of Chandra Gupta II. Finally the tradition makes Dignaga a pupil of Vasubandhu whose biography was written by Paramartha (A. D. 500-560) wherein he says that Vasubandhu was patronised by Baladitya at his father's, Vikramaditya's instance. And if Megh. 1.14 is directed against Dignaga, that also establishes Kalidasa during the Gupta period. Now having promised so much, we shall examine in detail the traditions and passages for a final resolution in favour of one of the two dates in this Gupta period.[43]

First about the passage in Vikramorvasiyam which was already quoted. The King was addressed those words after he rescued Urvasi of Indra's court from the clutches of a Rakshasa who wanted to capture her. How well does it reflect the situation of Skanda Gupta Vikramaditya rescuing the country ruled by Mahendraditya, Kumaragupta I, from the attack of Pushyamitras. It does not suit so well to Chandra Gupta II.

The Kuntaleswardautya and Setubandha may be conveniently considered together as they refer to the same personalities. Kshemendra (A. D. 1050) it is that refers to Kalidas and Kuntaleswaradautya, for the first time (probably none else referred to it at all), in the following words—

अधिकरणौचित्यं यथा – कुंतलेश्वरदौत्ये काळिदासः —

इह निवसति मेरुः शेखरः क्ष्माधराणां

इह विनिहितभाराः सागराः सप्तचान्ये ।

इदमहिपतिभोगस्तंभविभ्राजमानं

धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ॥

अत्र महाराजदूतोऽपि सामंतास्थाने स्वप्रभुसमुचितगौरवपूजार्हमासनमनासाद्य कार्यवशेन भूमावेवोपविष्टः प्रागल्भ्यगांभीर्येणैवं ब्रूते ॥ etc.,

(*Auchitya Vicharacharcha*).

The ambassador who went from the emperor to his feudatory, was not probably treated appropriately at first. But as he went on a mission, the ambassador, accepting to take his seat on the floor itself, says this is a clever and suitable manner. The embassy sent was probably to the court of the King of Kunatla, and Kalidasa recorded it here. Rajasekhara's (A.D. 900) Kavyamimamsa Ch. XI has a passage which runs—

43. Generally, the historical data here is taken from the 'Political History of Ancient India' by Ray Chaudhari—6th Edn.

पदैकदेशग्रहणमपि पदैकदेशोपलक्षणपरम् । यथा —

असकलहसितत्वात्क्षालितानीव कांत्या
मुकुलितनयनत्वाद्व्यक्तकर्णोत्पलानि ।
पिबति मधुसुगंधीन्याननानि प्रियाणां
त्वयि विनिहितभारः कुंतलानामधीशः ॥

यथाचोत्तरार्धे —

पिबतु मधुसुगंधीन्याननानि प्रियाणां
मयिविनिहितभारः कुंतलानामधीशः ॥

Here, of course, Rajasekhara does not give either the source or the author of these stanzas. But Bhoja (A. D. 1030) in his Sringaraprakasa [44] gives the very same stanzas with other significant remarks thus—

अथ नैयायिकी - यत्र पूर्वोक्तमेव वाक्यमर्थांतरे वक्तरादिभिरूहयित्वा निवेश्यते तामूहनैयायिकीमामनंति तद्यथा - कालिदासः 'किं कुंतलेश्वरः करोति' इति विक्रमादित्येन पृष्टः उक्तवान्

असकल.... etc.

इदमेवोहयित्वा विक्रमादित्यः प्रत्युवाच —

पिबतु .... etc. (*Sring. Pra. Ch.* 8)

From this passage some further points are also revealed and they are the following:—

The emperor was Vikramaditya, the feudatory was the King of Kuntala, the ambassador was Kalidasa himself and the ambassy ended satisfactorily. It is probable that the work Kuntaleswaradautya was composed by Kalidasa after the embassy and all these stanzas are from that very work. Then, who is this Kuntaleswara? Ramasetupradipa a commentary on Setubandha a Kavya in Maharastriprakrit well known to Dandi (A.D. 660) and Bana (A.D. 620) and ascribed to Pravarasena (ref. Bana's verse) says that Kalidasa composed the work for Maharaja Pravarasena at the bidding of Maharajadhiraja Vikramaditya.[45] So, the Kuntala's King can Probably be Pravarasena II

44. These are given in the notes to the Gaekwad Oriental Series Ed. of Kavya Mimamsa

45. वीराणां काव्यचर्चा चतुरिमविधये विक्रमादित्यवाचा ।
यं चक्रे कालिदासः कविकुमुदविधुः सेतुनामप्रबंधम् ॥ etc.,

इह तावन्महाराज प्रवरसेननिमित्तं महाराजाधिराज विक्रमादित्येनाज्ञप्तः निखिलकविचक्रचूडामणिः कालिदासमहाशयः सेतुनामप्रबंधं चिकीर्षुः etc.,

Ref. Notes to the Kavyamimamsa. Gaekwad Oriental series Ed.

himself. A foot note on p. 564-5 of the Political History of Ancient India (Ray Chaudhuri—6th Ed) says that Mr. Mirasi recently pointed out that the Patthan Plates of Pravarasena II (year 27) refer to a Kalidasa as a writer of the Charter.[46] Pravarasena II being the daughter's son of Chandra Gupta II cannot be taken to have behaved as is suggested by the citation made by Kshemendra if the embassy was from the court of his grand father. So it is probably from the court of Skandagupta. The epigraphic evidence also corroborates only this position. The Rithpur Copper Plate Inscription of Prabhavati Gupta, the daughter of Chandra Gupta II was dated in the year 19 of Pravarasena II her son. Therein she describes herself as भगवत्पादानुध्याता साग्रवर्षशता (lines 10 and 11) and the foot note says "Note that at the time of the record Prabhavati's age was more than 100 years."[47] Chandra Gupta II ruled from A.D. 381 to 414. Even if he had married his daughter soon after his accession and even if she were by then 25 years of age, the date of this grant would be (381 plus 75)—about A.D. 456. If that was the 19th year of Pravarasena's rule, the 27th year of his rule, when it was that for one of his grants Kalidasa figures as the composer, would be A.D. 464. Chandra Gupta II was succeeded even in about A.D. 414 by Kumara Gupta I. Therefore, it is certain that the Vikramaditya of the embassy tradition can be no other than Skanda Gupta. Puru Gupta was a brother of Skandagupta and after the reign of Kumara Gupta I there appears to have occured some disputes for the throne. Puru Gupta, equally related to Pravarasena II, must have rallied him to his side, but after Skandagupta had secured his position the matters were again set right by this embassy.

Then there is the Dignaga tradition. Kalidasa in his Meghasandesa I. 14 says:

अद्रेः श्रृंगं हरति पवनः किं स्विदित्युन्मुखीभिः
दृष्टोत्साहश्चकितचकितं मुग्धसिद्धांगनाभिः ।
स्थानादस्मात्सरसनिचुलादुत्पतोदङ्मुखः खं
दिङ्नागानां पथि परिहरन् स्थूलहस्तावलेपान् ॥

In this stanza both Mallinadha as well as his predecessor Dakshinavarthanadha[48] find a reference to one Dignaga, the severe critic. One Dignaga, a Buddhist

46. Ep. Ind. XXIII (1935) P. 81 ff. But Mr. Chaudhuri records his doubt regarding the identity of the poet and that 'scribe.' writer means the composer.

47. Select Inscriptions P. 415 J.P.A.S.B., N.S., XX, 58 ff.

48. Mallinadha says in his Int. to Raghuvamsa Com.

कालिदासगिरां सारः कालिदासस्सरस्वती ।
चतुर्मुखोऽथवासाक्षाद्विदुर्नान्येतु मादृशाः ॥ (sl. 6)
तथापि दक्षिणावर्तनाथाद्यैः क्षुण्णवर्त्मसु ।
वयंच कालिदासोक्तिष्ववकाशं लभेमहि ॥ (sl. 7)

From these it appears that Dakshinavarthanadha must be sufficiently earlier to him.

disputant and a great scholar and logician is connected by tradition with Vasubandhu as his Sishya. It cannot be said that the Logician Dignana could not have anything to do with a poet as at that time 'illogicality' was considered as one of the flaws in a Kavya.[49] When did then, Vasubandhu flourish? As had been already stated Paramardha (A.D. 500-560) has written his biography and therein he says that Vasubandhu went to Ayodhya at the invitation of Baladitya, son of Vikramaditya.[50] V. A. Smith also in his Early History of India admits this tradition but says that by Vikramaditya and Baladitya, Chandra Gupta I and Samudra Gupta must have been meant. But there is no evidence to show that they ever had those titles. Therefore, it is a mere suggestion of Smith to reconcile his view that Kalidasa flourished in the court of Samudra Gupta and Chandra Gupta II with this tradition, and it cannot stand. Puru Gupta had the title Sri Vikramah and "possible traces of the fuller title of Vikramaditya" as is evidenced by his coins.[51] His son Narasimha Gupta had the title Baladitya. So, it is evident that they were the patrons of Vasubandhu and his pupil Dignaga and that exactly agrees with the period of Skanda Gupta.

Now let us see if this dating in any way conflicts with the tradition of 'Nine Gems.' Varahamihira's Panchasiddhantika gives its date in the first decade[52] of the 6th century A.D. If it was his production in ripe old age, say, of 70 years, he would be a very powerful youth in about A.D. 460—of about 30 years age. As per the remark of Kshiraswami on Amarasimha's बालतनय in II. वनौषधि. 49, that not noticing (धन्वंतरि पाठमदृष्ट्वा) Dhanvantari's

---

49. Bhamaha's Kavyalankara 1.42.

अयुक्तिमद्यथा दूता जलभृन्मारुतेंदवः ।
तथाभ्रमरहारीत चक्रवाकशुकादयः ॥

See in this connection the stanzas 43 and 44 also of which 44 would remind the Meghasandesa 1.5.

50. Political Hisotyr of Ancient India (6th Ed) P. 564 F. N.

51. Political History of Ancient India (6th Ed) P. 586.

52. 'Varahamihira is supposed to have written his Panchasiddantika in the year 427 Saka Kala (Ch. 1, V. 8. 10)'—N. Jagannadharao. "The Age of the Mahabharata War." In his Brihatsamhita Varahamihira says

आश्लेषार्धाद्दक्षिणमुत्तरमयनं रवेर्धनिष्ठाद्यं ।
नूनं कदाचिदासीद्येनोक्तं पूर्वशास्त्रेषु ॥
सांप्रतमयनं सवितुः कर्कटकाद्यं मृगादितश्चान्यत् ।
उक्ताभावो विकृतिः प्रत्यक्षपरीक्षणैर्व्यक्तिः ॥

and he further explains it in his Panchasiddhantika saying

आश्लेषार्धाद्दासीद्यदा निवृत्तिः किलोष्णकिरणस्य ।
युक्तमयनं तदासीत् सांप्रतमयनं पुनर्वसुतः ॥

(These are quoted by Tilak in his Orion).

Reading Amarasimha mistook बालात्र for बालपुत्र and called it बालतनय equating तनय for पुत्र, it appears that Dhanvantari was either a contemporary or a predecessor to Amarasimha, probably the former. Kshiraswami at another place remarks that Chandragomi followed Amarasimha in formulating certain rules of his grammar. It is evident from this that Amarasimha was earlier to Chandragomi who flourished about A.D. 480.[53] The Vararuchi of this tradition need not be and is not the Vartikakara. There were many Vararuchis as per the History of Sanskrit Literature; one being a Vartikakara, another or probably the same as the first, the author of a Kavya as Patanjali refers to a वाररुचं काव्यम् a third being an author of Alankara Sastra as the Hridayangama Commentary on Dandin's Kavyadarsa 1.2 & 2.7 explains the words पूर्वशास्त्राणि and पूर्वसूरिभिः as Kasyapa, Vararuchi and others, a fourth being the author of a Dictionary mentioned by Sarvananda in his Amarakosa Vyakhya and many others.[54] The tradition as to the 'Nine Gems' does not necessarily mean that they were all active at one and the same time; it is sufficient if they could be contemporaneous, may be some as juniors and some as seniors. For a parallel case, the tradition as to the 'Astadiggajas' of the court of Krishnadevaraya may be taken. So that the date arrived at namely round about A.D. 460 agrees sufficiently well with this tradition as well. But then as to the other stanza contained in the Jyotirvidabharana itself along with this tradition running

वर्षे सिंधुर (= ८) दर्शनांबर (=६,०) गुणै (=३) र्याते कलौ संमिते ॥

there appears to be a mistake in the Reading. I feel that अंबर (= ०) is an erroneous reading for अंबक (= ५) and if that is accepted it gives the date of the work as (3102—3568) A.D. 466, and it exactly is the date arrived at above. Therefore all the traditions can be reconciled by the acceptance of this date for Kalidasa.

From these, two points emerge; one, that Varahamihira was trying to bring out a change in the existing system by making the correction necessitated by equinoctial precession and two, that the summer solistice must start from Punarvasu according to him. He relies for his position on practical observation. All this leads to the inference that the present system which starts the summer solistice really with the last quarter of Punarvasu was not as yet by then started. Tilak says that as between the practical observational positions of the constallations and their conventional positions there will be some difference (See Orion). Thus probably what Varahamihira meant by पुनर्वसुतः is the same as the present system which must have been originated by him. If that is accepted I must only quote Tilak again for showing that that event happened in about A. D. 490. "It has been shown by Prof. Whitney (Surya Siddhanta, viii, 9 note, p. 211) that the above position of the Vernal eqinox (*i.e.* coinciding with the end of Revati—see a few lines above) may be assumed to be true at about 490 A.D."—Orion Ch. III P. 32.

53. Ref. History of Sanskrit Literature (in Tel) Vol. II pages 396—398. अजयद् गुप्तो हूणान् a sentence in chandragomin's work is said to refer possibly to skandagupta's conquest. ref. "Systems of Sanskrit grammar" by S. K. Belvalkar.

54. Ref. Do.

At this stage one word may be said about the Malavikagnimitram. Agnimitra by then had become a legendry figure and crept into the Puranic lore as did Udayana and the drama quite excellently confirms with the definition of a Prakarana which is

नाटिका क्लृप्तवृत्ता स्यात्स्त्रीप्राया चतुरंकिका । प्रख्यातो धीरललितस्तत्र स्यान्नायको नृपः

(Sahitya Darpana). Rasarnava-Sudhakara says that the rule of 'Four Acts' is not a rigorous one, क्लृप्तवृत्त is explained as partly imaginary—that is to say semihistorical or legendary. The benidiction at the end is no doubt peculiar, but it can be explained away by saying that as the characters themselves utter those words it is but proper to them—as belonging to the time of Agnimitra—if they want to praise a King at all, to praise only Agnimitra. So it need not necessarily lead to the conclusion that the poet himself was a contemporary of Agnimitra.

Bhasa according to the Malavikagnimitram appears to be prior to Kalidasa by not more than about a century and Bharata as per the Vikramorvasiyam must be assigned to a far earlier date. Bhasa is said to have frequently mentioned 'Raja Simha' who was variously identified hitherto. According to the Political History of Ancient India, Chandragupta II appears to have had the title 'Narendrasimha' and in a Foot Note the author feels the possibility of Bhasa's reference being to him.[55] The erection of Devakulas or 'Royal galleries of Portrait statues' is said to be a foreign import into India, and 'the Devakula of the Pitamaha' mentioned in the Madhura Inscription of Huvishka, (A.D. 106—138) the grandson of Kanishka, is said to be the most famous of these structures.[56] It is very significant that Bhasa's Pratima Nataka centres round one such Devakula.[57] So it can be taken that he flourished subsequent to these constructions and having seen one of them took up the idea for a plot of his. Chandragupta II flourished about two centuries thereafter and he bore the title of 'Rupakriti' also.[58] It means either a composer of dramas or who got dramas enacted, and that explains the vast number of dramas written by Bhasa. Thus the difference in time between him and Kalidasa would be about 70 years and fits in exactly. Bharata was probably of the 2nd or 3rd century A.D. flourishing subsequent to Vatsyayana who knew Kuntala Satakarni.

---

55. Page 527.

56. Ref. Political History of Ancient India P. 517 and F. N.

57. Bana's सूत्रधारकृतारंभै र्नाटकैर्बहुभूमिकैः ।
सपताकैर्यशो लेभे भासो देवकुलैरिव ॥

Here the word देवकुलै also may be noted.

58. Political History of Ancient India. P. 557 F. N.

Finally I feel that some of the stanzas and passages in the works of Kalidasa allude to some of the Gupta Rulers. The Megh. 1.47 runs as follows—

तत्रस्कंदं नियतवसतिं पुष्पमेघीकृतात्मा पुष्पासारैः स्नपयतु भवान् व्योमगंगाजलार्द्रैः ।
रक्षाहेतो र्नवशशिभृता वासवीनां चमूना मत्यादित्यं हुतवहमुखे संभृतं तद्धि तेजः ॥

and it may be a reference to Skanda Gupta leading the armies of Mahendraditya (*i.e.*, Kumara Gupta I) as the passage from Vikramorvasiyam already quoted also is. In the next verse the poet refers to the Peacock. It is significant that Kumaragupta I and Skandagupta struck coins with the figure of the King feeding a peacock on the obverse and the figure of God Kumara seated on a peacock on the reverse.[59] Though it is remarked that it is far fetched to interpret Kalidasa's phrase आसमुद्रक्षितीशानां as Kings from Samudra (Gupta)[60] it is quite probable that the poet had that idea also in his mind when he wrote those words. It is generally agreed that when he described the conquests of Raghu he had in View the martial activities of Samudragupta. Though the poet started the Kavya with Dilipa, the father of Raghu and devoted three chapters for him, still he says in 1.9 रघूणामन्वयं वक्ष्ये. In fitting agreement with that statement he says in stanza 5 आसमुद्रक्षितीशानाम and there is every probability that he meant a reference to Samudragupta when he selected those words. Kalidasa was very careful in the use of his words and the word सागरम which stands for the sea as well as the line of Sagara, in Ragh. 1.2 would be a sufficient illustration for the point. In relating the story of Dilipa the father of Raghu and as such corresponding with Chandra Gupta I, the poet says:

तस्य दाक्षिण्यरूढेन नाम्ना मगधवंशजा । पत्नी सुदक्षिणेत्यासीदध्वरस्येव दक्षिणा॥ *Ragh.* 1.31

Mallinadha commenting on this verse says मगधवंशेजाता मगधवंशजा............... एतेनाभिजात्यमुक्तम् Again the poet refers to this queen in 1.57 as राज्ञी च मागधी. I feel that this repeated reference to the 'Magadhi' Queen has some idea behind it. History says that until Chandra Gupta I married the Lichchavi Princess the Guptas were only petty Kings and that "this union marked an epoch in the greatness of the Gupta family..................Kumaradevi (of the Lichchavi family) appears as a joint sovereign with Chandragupta I. Never in the history of the Gupta coinage, other queens appear as such."[61] According to Smith the Lichchavis were then ruling at Pataliputra. They were the Kings of Magadha and their daughter is no doubt the 'Maghadhi' alluded to here. These are, of course, some of the possible view points which also corroborate; but even if they are not wholly accepted, the date of Kalidasa as already otherwise determined above, cannot be easily thrown out and must be accepted for the present.

---

59. Political and Cultural History of India Vol. I (Sathianathaier P. 241. 1952 Ed).
60. Do. (P. 220. 1952 Ed).
61. Early History of India—N. N. Ghosh P. 249.

STUDIES IN PHILOLOGY

BY

P. BALAKRISHNAMURTI

Reader in Telugu.

All languages in the whole universe are only agnatically related, tracing their generation to SPHOTA. Similitude is not cognition and does not warrant a philologist to cognise a mother tongue for a certain group of languages which are clearly similar by nearness in nativity. Such a similarity is not uncommon though in a less degree in unconnected distant tongues. A list of English words simulating the South Indian languages is given below for reference. One cannot start with the aid of such available material to foist a coguate relationship between the two languages, either by disputed events of history or culpable rules of Philological grammar:—

	ENGLISH.	DRAVIDIAN.
1.	Abba (Eng: Latin, Gk.) Ab (Hebrew)—Father.	Abba (అబ్బ) (Tel.) Appa (Tam.) (Can.)
2.	Adela (As—Mud) Adela (M. E); Addle (Eng.)—Muddled; to make putrid; to confuse; unsound brains.	Adusu (అడుసు) (Tel.) Adalu—to confuse. (Tel.) Adalu—(Can.) Adlu—(Can.)
3.	All (Eng.)—all; Eal (A. S.)—all All (Ger.)—The whole of	Ella (ఎల్ల) (Tel. & Can.) Ellam (Tam.)
4.	Attic (Eng.) Attikos, Attike (Gk.)—a low story above the cornice.	Ataka—(అటక) (Tel.) Atuka; (Attuka) (Tel.) Attake (Can.)
5.	Bale. (Eng.)—Balla, Palla (Old high Gr.)—A bundle or package of goods.	Balla—బల్ల (Tel.) A measure. Bala, Balla (Can.) Valla (Tam.) Billa, బిల్ల (Tel.) Pillai (Tam.) Billa—Karralu—(Tel.) Those that are used to bale betel leaves bundles.

	ENGLISH.	DRAVIDIAN.
6.	Bale (Eng.); Bealu (As.) Balo (Old High Gr.)—Evil; mischief.	Belu—బేలు (Tel.)—deceipt. Beluvettu—బేలువెట్టు—(Tel.) —To deceive; బేలుపడు బేలుపోవు (Tel.) to be deceived. Belari—బేలరి (Tel.) deceiver.
7.	Barge (Eng. O. Fr.) Barga (Low L)— A kind of boat.	Balla Kattu—బల్లకట్టు (Tel.) Parasil (Tam.); Pandagu (Tam.) Padava—పడవ (Tel.)
8.	Bark (Eng.)—The rind or covering of the trunk of a tree.	Baradu—బరడు (Tel.)—Rind. Bobbara— (Tel.) బొబ్బర Pattai. (Tam.)
9.	Bare (Eng.) Boar (A. S.) Bar; Baar (Ger.)—Rude;	Baraka (Tel.) బరక—Rude; Barasu—Baragi (Tel.) బరగి—empty; Poor; mere; Beriki—
10.	Bane (Eng.)—(Bama (A. S.)—a murderer)—Mischief Destruction—Death.	Bannamu (Tel.) బన్నము Danger; shame.
11.	Bambea (Eng.)—A silver coin.	Beda (Tel.) బేడ—a silver coin 1/8 Rupee.
12.	Belle (Eng.) (Fr.)—Bella (L) —A handsome woman.	Bedagu (Tel.) బెడగు Handsomeness—Beauty Pilla (Tel.) పిల్ల—A girlg generally a handsome woman.
13.	Bicker (U.)—to contend in a petty way.	Bikka (Tel.)— బిక్క—(Adj.) దీనమైన
14.	Bloat (Eng.) To swell or puff out.	Belayu (Tel.)—బెలయు బెరయు—to expand; To grow; to set in
15.	Bleb (Eng.)—Bubble—A transparent blister on the cutis.	Bobba (Tel.)—బొబ్బ
16.	Bon—Bong (Eng.)—Good.	Bagu (Tel.) బాగు
17.	Bone (Eng.)=Substance forming skeleton.	Bomike (Tel.) బొమికె

	ENGLISH.	DRAVIDIAN.
18.	Booly (Eng.)—A stupid—A dolt. Bube (Gr.); Bobo (Sp.)	Boppadu (Tel.) బొప్పడు
19.	Bore (Eng.) Bovian (A. S.—To bore) Bohreu (Gr.)—n. A hole made by boring. v. to bore.	Boriya (Tel.) బోరియ
20.	Cheek (Eng.)—The side of the face below the eye.	Chekku (Tel.) చెక్కు Chekkili—చెక్కిలి
21.	Cheer (Eng.)—A shout of welcome (v) to comfort.	Cheeru (Tel.)—చీరు To invite to inspirit or to comfort.
22.	Chill (Eng.) Cele—Ciele (A. S.)—Coldven.	Chali (Tel.) చలి చలి, చళి (Can.)—Coldness.
23.	Chick (Eng.)—Young ones.	Chikka. (Can.)చిక్క—Young; Chikichiki (Tel.) చికిచికి Small; Short చిన, చిన్న —Young.
24.	Chink (Eng.) Chine (M. E.) Cim (A. S.)—A cleft; a narrow opening.	Chinugu (Tel.) చినుగు Chinki (Tel.) చింకి—To tear, a tear; a cleft.
25.	Chit (Eng.)—A child; a girl.	Chiti; Chitti (Tel.) చిటి; చిట్టి—a girl. Chittu — (చిట్టు) (Can; Tam.) a young or small one.
26.	Chitter (Eng.)—To shiver.	Chittadu (Tel.) చిట్టాడు to shiver—To shake.
27.	Choke (Eng.)—To suffocate.	Chokku (Tel.) చొక్కు To faint; Chokku (Tam.) Sokku (Can.)
28.	Chuckle (Eng.)—A kind of laugh.	Sakilinchu (Tel.) సకిలించు The sound of a horse. ఇగిలించు (Tel.)—A kind of laughter. (Igilinchu.) generally in a low sense.
29.	Coarse (Eng.)—Rough; Rude; harsh.	Kora (Tel.) కొర—Rough కొరకము also (Tel.) a course cloth.

ENGLISH.	DRAVIDIAN.
30. Cob. (Eng.)—a head of maize.	Kanki (Tel.) కంకి—a head of any corn
31. Colony (Eng.)—A place of inhabitation.	Kalam (Tel) — same.
32. Calf (Eng.) Cealf (A. S.) Kalb (Gr.)—The young of the cow.	Krepu (Tel.) క్రేపు—a calf.
33. Cry (Eng.) To make a loud sound.	Krevu (Tel.) క్రేవు—to cry కెవ్వున కేక వేసెను.
34. Danger (Eng.)—Peril	Dagaramu (Tel.) దగరము—Peril—కీడు
35. Demon (Eng.) Doemen (L) Daimon (Gk.)—A Devil.	Dagara—దగర (Tel.)—a devil.
36. Dangier (O. F.); Dominium (Low L)—Fendal authority.	Dagara (Tel.) దగర—a chieftain.
37. Dim (Eng.)—To become dim—To be obscure or indistinct. Dim (A. S.)—Dark.	Dimma, Dimmu (Tel.) దిమ్మ, దిమ్ము భ్రమ—Dimness of vision or intellect.
38. Dip. (Eng.)—To dive.	Dimpu—దింపు (Tel.)—To drive in.
39. Dull (Eng.) without spirit; Dol (AS)—to err; Toll (Ger.)—mad.	Dayyu (Tel.) దయ్యు—to become weak to become dull.
40. Ean; Yean (Eng.)—to bring forth young. Eamion (AS)	Eanu—ఈను (Tel, Can, Tam, Mal.)—to cub.
41. Jade (Eng.)—to harass;—A bad woman.	Chedugu (Tel.) చెడుగు A bad woman, anything bad.
42. Kaka (Eng.)—A Newzealand Parrot.	Kaki (Tel.) కాకి (Can.) కాగె (Tam.) காக்கை—a crow.
43. Ken (Eng.)—To know.	Kanu (Tel.) కను, కనుగొను To know.
44. Kill (Eng.)—To put to death. Killen—Cullen (M. E.) Kolla—to hit on the head.	Kol (Tam.) கொல்—To kill. Kulu (Tel.) కూలు—To die. Kuluchu (Tel.) కూలుచు—To kill. Kula (Tel.)—కూల—To torture. (Sing) Kolupadu—కొలుపడు (Telugu)—to perish.

	ENGLISH.	DRAVIDIAN.
45.	Ma, Mama, mamma (Eng.) —Mother.	Amma (Tel.) అమ్మ—mother.
46.	Male (Eng.)—To dress untidily.	Magu (Tel.) మాగు—Dirt–Magudu also –మాగుడువాఱు-మాగుపడు (Tel.)–to become untidy మాగువాఱు and మాయుalso Mapu —మాపు (Tel.)—Dirt—to make dirty or untidy.
47.	Main (Eng.)—might—strength; Moegen (A. S)—might, Mague (O. E. O—Great; Maguus (L) Gk.	Maga (Tel.) మగ;—virility; మగటిమి—might.
48.	Maid (Eng.)—A virgin Moegdeu (A. S.)	Maguva (Tel.) మగువ—a maid.
49.	Mar (Eng.)—To injure by wounding; Merran; Merran (AS) Marreu (Dvt.) To retard.	Maru (Tel.) మాఱు—opposite. మాఱుకొను —to oppose, మాఱుపెట్టు మాఱొడ్డు— to strike also.
50.	Mellow (Eng.) Mearu (A. S.) Mollis (L) Ualakoo (Gr.)—Soft.	Melapu; Melpu (Tel.) మెలపు మెల్పు.—మెత్తబాటు—Softness; మెదు (Can; Tam.) మృదు (Skt.)—Soft.
51.	Monkey (Eng.)—a quadrumanous mammal excepting an ape and man.	Makada (Mhr.) మాకడ (Oriya) మంకడో —a monkey.
52.	Might (Eng.) Meant—Might Miht (A.S)—Power; Ability.	Metari—Meti (Tel.) మేటరి, మేటి—A mighty man మేటిల్లు—(Tel.)—to excell.
53.	Neat (Eng.) Tidy; Firm.	Neetu (Tel.) నీటు—Trimness.
54.	Nerve (Eng.); Nervus (Latin.) Newron (Gk.)—a fibre that conveys sensation.	Naramu (Tel.) నరము—A nerve. నరవు (Can.); నరంబు (Tam.)
55.	One (Eng.) Single in number.	ఒణ్ (Tam.); ఒందు (Can.) ఒకటి (Tel.); ఒంటి—(single.)
56.	Ooze (Eng.)—To percolate.	Ooru (Tel.) ఊఱు—to percolate. (Tam.) ఊట్రు

	English.	Dravidian.
57.	Ooze (Eng.)—Soft mud. Wose (M. E.); Wase (A. S.)—mud; Wos (A.S.)—juice Vas juice Vas (Ice)—moisture.	Asalu (Tel.) అసలు–soft mud అసలుకొను —To be muddy.
58.	Other (Eng.)—Second of two.	Itara (Tel. Skt.) ఇతర—other.
59.	Pa; Papa (Eng.)—Father.	Appa (Tel. Can.) అప్ప (Tam.) అప్పా
60.	Pair (Eng.)—A couple—to couple; Paire (Fr.)—A couple; Par (L)—Equal.	Peruchu (Tel.) పేరుచు—to file up; to couple, also. పేర్చు
61.	Pale (Eng.)—of a faint lustre. Pallidus (Fr. & L.); Paly (Eng.)	Pelavamu (Tel.) పేలవము—Lightness; Thinner, పాలు (Tel.)—to become white or pale.
62.	Moringa (Latin)—Drumstick plant.	Munaga (Tel.) మునగ (Tam.) మురుంగ (Skt.)—మురంగి
63.	Pan (Eng.); Patim (L) Pama (Low L); Pamma (A.S.)—A basin.	Bana (Tel.) బాన—a basin; పానము (Tel.) పానవట్టము—a basin to hold siva lingam (Tam.)—A pot. పానై
64.	Pass (Eng.)—to cause to none.	Pachu (Tel.)—పాచు—పాయచేయు
65.	Pate (Eng.)—the crown of the the head.	Petu (Tel.) పేటు—top of a hill.
66.	Path (Eng.)—A track—A road; Pocth—Path (A.S.) Patos (Gk.); Pontis (L)—A bridge..	Bata (Tel.) బాట (Can.) బాటె (Mhr. & Sanskrit.) వాట (Skt.)—a road. పంథా
67.	Pathe (Eng.)—A band or belt.	Pattamu (Tel.) పట్టము A band—కట్టు
68.	Peak (Eng.)—The pointed end of anything.	Pecke (Tel.) పెఁకె
69.	Pock (Eng.)—Pox; Poc (A.S.)—Pustule; Pock (Ger.)—Pox.	Pokku (Tel.) పొక్కు Pox or Pustule; పొక్కుళ్ (Can & Tam.)

	ENGLISH.	DRAVIDIAN.
70.	Poly (Eng.)—A prefix meaning many.	Palu (Tel.) పలు—many పల (Can, Tam, Mal.)
71.	Pomp (Eng.)—Splendour.	Pambu (Tel.) పంబు—అతిశయము
72.	Pompa (Fr.); Pampa (L) Pompe (Gk.)—To send.	Pampu—Telugu—పంపు, పనుపు To send. (Tam.) అనుప్పు
73.	Rase; Erase (Eng.);—To scrape.	Rechu; Regacheyu (Tel.) రేచు, రేగచేయు.
74.	Reel—Roll (Eng.)	Uralu (Tel.) ఉరలు—దొర్లుto roll.
75.	Sac (Eng.) } Saccus (L) } a bag	Sanchi (Tel.) సంచి–a bag சாக்கு—(Tam.)
76.	Sag (Eng.) To bend.	Sagu (Tel.) సాగు—to be elastic and hard.
77.	Sale (Eng.) A basket.	Sal- சால் (Tam.) a pot; (Tel.) సజ్జ A basket.
78.	Tell (Eng.)—To inform.	Telupu (Tel.)తెలుపు-to inform.తెలియచేయు
79.	Throw (Eng.)—To cast or hurl.	Throyu (Tel.) త్రోయు—to cast.
80.	Vain (Eng.); Vannus (L. Fr.)—empty.	Veenu (Tam.) వీణు—empty.
81.	Vale—Valley (Eng.)—A low land.	Pallam (Tel.) పల్లము (Tam.) பள்ளம்
82.	Value (Eng.)—worth.	Viluva (Tel.) విలువ (Tam.) விலை
83.	Veer (Eng.)—to turn.	Verupadu (Tel.) వేఱుపడు—to turn.
84.	Woe; Wo (Eng.)—grief.	Vaga (Tel.) వగ; వగపు also.
85.	Yank (Eng.) to move with a juk.	Ankinchu (Tel.) అంకించు—to move.
86.	Yell (Eng.)—to cry out. Gellan (A.S.); Gellen (Gr.)	Eliginchu (Tel.) ఎలిగించు—to cry. గొల్లు (Tel.)—కలకలధ్వని

REVIEWS

(The Cultural Heritage of India, Vol. IV. The Religions: Revised and enlarged Second Edition. Edited by Haridas Bhattacharya. Introduction by Bhagavan Das. Published by Ramakrishna Institute of Culture, III Russa Road, Calcutta—26. Double crown (10" × 71/2"), Bibliography, Index, 3 Illustrations. Pages XIX plus 775. Calico. 1956 Price Rs. 35/-)

The Ramakrishna Mission Institute of Culture has planned a number of good things among which is the one of the publication of the cultural Heritage of India. The Book under review is the fourth volume of the revised and enlarged second edition of the cultural Heritage of India" originally published in 1937. The work under review, deals in a comprehensive manner the Religious movement of India from the earliest times to the present day and excels all other previous attempts in that direction .The 46 contributions which make the body of this volume containing an article by an eminent authority on each topic, are grouped sequentially in six parts with sub-titles —Religious sects and cults. The Saints and their Teachings: Religion in practice: Religion from beyond the borders. Some modern reform movements. Sri Ramakrishna and spiritual renaissance. The volume is a mine of information on the historical evolution of Religious sects and cults, beliefs and practices, ceremonials and festivals of India. There is an illuminating Introduction worthy of the philosophic insight and mature erudition characteristic of late Bhagavan Das and a foreword is furnished by Dr. Suniti Kumar Chatterji, the well-known linguistician.

It should be admitted that no full justice could be done in a short review to a volume of such dimension. Nor it is possible to point out, within the space available for a Review, the trend and the excellence of all the articles or to notice the desirable additions or the views stated regarding which one may differ from a contributor.

The first part is devoted to "Religious Sects and Cults" and deals with Saivism, Kashmir Saivism and Virasaivism, Vaishnavism, Sri Vaishnavlsm, the Vaikhanasas, the chaitanya movement and Vaishnavism in Assam; the Sakti and Skanda cults; Tantric culture in four articles. Siddhas and Siddhacharyas: the Natha Cults and Yogic schools In this section we miss the Saura and the Ganapatya cults and the Sasta cult, popular in Kerala.

The second part about "The Saints and Their Teachings" embraces the Saiva, Vaishnava and Maharastra Saints, mediaeval mystics, Sakta saints and Tulasidasa. In the third part, "Religion in Practice," appear Hindu religious symbolism, rituals of worship, pilgrimages, festivals and fairs, diffusion of socio-religious culture and Indian hymnology. The fourth part deals with "Religious from beyond the borders" covering Zoroastrianism, christianity, Islam and Sufism. "Some Modern Reform Movements"

form the fifth part and deals with the Brahmo Samaj, the Arya Samaj and Theosophy. The concluding part deals with Sri Ramakrishna and spiritual renaissance. This, in brief, is the bare outline of the contents of the work under review.

A thorough Index and a bibliography of important books have enhanced the reference value of the book. The format of the book is attractive, typography excellent, binding durable and handsome and errors of printing extremely rare. We hope that this volume will prove an extremely valuable addition to all good libraries and will be much praised by scholars and students interested in the cultural part of India.

N. SUBRAHMANYA SASTRI.

ABHOGA—KALPATARUVYAKHYA

This text is edited with a short notes known as Tippani and introduction in Sanskrit and English by Sastraratnakara Sri Polagam Sri Rama Sastry Prof: of Vedanta, Madras Sanskrit College, Mylapore and Panditaraja Sri S. Subrahmanya Sastry M.A., junior Lecturer in Sanskrit, University of Madras, under Government Oriental Series No. CXXVIII. Sri T. Chandrasekharan M.A., L.T., Curator Government Oriental Manuscripts Library Madras, is the general editor. PP. XL. 28 and 972. Price Rs. 20/-.

This work has already been reviewed by Sri, V. Subrahmanya Sastry in Hindu Dated 9th December 1956. A part of the work Abhoga up to Chatussutri has already appeared through Vanivilas Press Srirangam. The curator Government Mss. Library Madras in his general introduction remarks that the author of Abhoga seems to be a scholar hailing from Andhra Desa. But the reviewer in the said review affirms that the discendents of the author now reside in a village known as Kottaiyur near Kumbhakonam and therefore the general editor's statement requires examination. But I do not think it requires any examination. Even if the discendents of the author of Abhoga now reside in a village near Kumbhakonam the general editor's statement need not necessarily be a false statement The author's discendents might have migrated to the South from Andhradesa.

Further it is clear from the colophon that the author of Abhoga is the son of Konda Bhatta and his surname is Mahidhara. The introductory verses at the beginning of Abhoga collate with the above colophon and give further information about the author however scant it may be.

महीधरकुलोत्तंसो रामाम्बागर्भसम्भवः ।

Thus it is clear that the author is Mahidhara Lakshminrsimha, the son of Mahidhara Kondabhatta and Ramamba. The same author Lakshminrsimha wrote a work on Tarka known as Tarkadipika, a manuscript bearing the No. 6271 in the Tanjore Maharaja Serfoji's Saraswati Mahal Library.

The author in Tarkadipika also prays Lakshminrsimha. The prayer runs as under:—

यत्पादाम्बुजयुग्मसंततगलन्माध्वीक्ष्मारीगाहना
प्रत्याख्यातविषाद्यशेषकलुषो दैत्येन्द्रसूनुर्बभौ ।
यल्लीलैव जगज्जनिस्थितिलयां श्चर्कर्ति मायात्मिका
तं लक्ष्मीकुचकुङ्कुमाङ्किततनुं लक्ष्मीनृसिंहं नुमः ॥

In the manuscript Tarkadipika also the author gives the same geniology.

महीधरकुलोत्तंसो रामाम्बागर्भसम्भवः ।
यज्वा लक्ष्मीनृसिंहाख्यस्तनुते तर्कदीपिकाम् ॥

Thus it is clear that the author of Abhoga is the same as that of Tarkadipika. Not only that, the author concludes both the works Abhoga and Tarkadipika with the same verse as follows:—

कृतिं मदीयां विबुधास्समग्रां मात्सर्यमुत्सार्य विलोकयध्वम् ।
स्तुध्वं विगर्हध्वमथो दयध्वं कुतेस्तु साफल्यमथापि सिद्धम् ॥

The late prof: P. P. S. Sastry in the 13th Volume of the discriptive catalogue of Serfoji's Saraswati Mahal Library identified Kondabhatta, the author of Viyakaranabhushanasara, as the father of Mahidhara Lakshminrsimha, the author of the present work Abhoga.

It seems that there are two reputed scholars by name Kondabhatta. One of them belongs to the famous Charakuri family of Krishna District is clear from the introductory verses of the commentary on Anargharaghava. The substanse from the Veginadu introductory verses is that there lived a said family known as Charakuri on the banks of Krishna. The genealogy as reported in the said introductory verses is as follows:—

Charakuri, Timmaya Somayaji (Ashtabhasha Kavi Pattabhadra Title)

Yajneswara (wife) Sarvambika

Kondabhatta Lakshmidhara.

Thus we find a scholar by name Kondabhatta in the Charakuri family who happened to be the author of Shaddarsani tatvaviveka.

The other one is the son of Rangojibhatta; Bhattojidikshita the brother of Rangojibhatta is the paternal uncle of Kondabhatta. This Kondabhatta wrote Viyakaranabhushanasara. Bhattoji had a son by name Bhanuji who

wrote a commentary on Amarakosa. The colophon at the end of the first Kanda runs as follows:—

"इति श्रीवघेलवंशोद्भव श्रीमहीधरविषयाधिप श्रीकीर्तिसिंह देवाज्ञया श्री भट्टोजी दीक्षितात्मज श्रीभानुजीदीक्षित विरचिताया ममरटीकायां व्याख्यासुधायां प्रथमः काण्डः सम्पूर्णतामगात् "

From the above colophon it is evedently clear that Bhanuji wrote this commentary at the command of Kirtisimha who ruled over a part of the country which is known as Mahidharadesa. It is also probable that the ancestors of Bhanuji must have been patronized by the ancestors of Kirtisimha, the rulers of Mahidharadesa. Now we may not be in a position to locate exactly the part known as Mahidharadesa unless we make a thorough and deep study of the subject.

And we know for certain that the family of Bhattoji produced eminent Sanskrit scholars who held a hold in the court of Kirtisimha.

Lakshminrsimha, the commentator of Abhoga did his best in this work, befitting the traditions of his family. His style is simple and striking. The arguments he advanced in the course of his explanations are charming and convincing. The exposition is masterly and exbits his erudition.

K. DAKSHINAMURTY.

PURUSHARTHASUDHANIDHI

BY

SAYANACHARY.

This work is edited by Sri T. Chandrasekharan, M.A., L.T., curator, Government Oriental Manuscripts Library, Madras with an introduction both in English and Sanskrit. Price Rs. 14/-.

It is evident from the introductory verses of the work that Bukka, the King of Vijayanagar once requested Madhavacharya his celebrated preceptor as well as minister to explain him the essense of various Sastras and Puranas that have been taught to him in the form of illustrative anecdotes so that the essense may easily be grasped. Then Madhavachary deputed his younger brother Sayanacharya to fulfill the desire of the King Bukka. Thus the work Purusharthasudhanidhi came into being to explain the gist of all the Purusharthas in a simple manner in the form of illustrative anecdotes.

The author, devides the whole work into four sections naming them after the Purusharthas as Dharmaskandha, Arthaskandha, Kamaskandha and Mokshaskandha. He also devides each skandha into several chapters. Dharmaskandha is the biggest among all the skandhas and Kamaskandha

consisting of only fourteen chapters is the smallest. But it is glaringly sapi in the introduction both Sanskrit and English that Kamaskandha consists of only thirteen chapters.

Likewise in the remaining two chapters, Kamaskandha and Mokshaskandha, the author enunicíated the principles of Veda embeding them in Puranic stories. The stories selected by the author are small and at the same time very interesting. If at all he has deviated from the original Purana in narrating a story it is only to suit his purpose.

K. DAKSHINAMURTY.

GOPIKONMADA

Edited by Sri Suranad Kunjam Pillai M.A., Honorary Director, University manuscripts library, Trivandrum, under the Trivandrum Sanskrit Series No. 180 PP. 2+26 Price eight annas.

The editor in his preface says that the present edition of Gopikonmada is based on three manuscripts found in the University manuscripts library Trivandrum and that two of them marked as क and ख are complete and the third one marked as ग is incomplete. It is also said that he is assisted by two of his colleagues Sri K. S. Mahadeva Sasrty, the curator of the library and Sri V. Narayana Nambudri. The editor has conspicuously stated in the second sentence of his preface that nothing is known about the author of this work or his time. But under foot note on the last page of the book *i.e.*, on page 26 we find a couple of verses. The first one runs as follows:—

शृङ्गाराद्यैरभिनवरसैर्युक्तमध्यात्मबोधं
सन्तन्वानं परमपुरुषे भक्तिमापादयन्तम् ।
श्रुत्वा काव्यं विवशहृदयो गोपिकोन्मादसंज्ञं
नित्यं नित्यं पठितुमलिखत् चित्रभानुर्विचित्रम् ॥

The editor observes under foot note that they appeared in excess in one of the three manuscripts marked as ख. It is clear from the first verse quoted above that Chitrabhanu heard the poem of Gopikonmada read over to him either by the author or by some body else. It also seems that Chitrabhanu is very much pleased by the virtuous qualities of the poem and took a copy of it with a view to make use of the same in his daily prayers.

In the field of Sanskrit literature we come across two persons by name Chitrabhanu. One of them was the father of Bana. The other one was the auther of Bharatodyota and Bhagavatodyota. He also wrote a commentory on Bharavis kiratarjuneeyam which has been published by Trivandrum Sanskrit series under No. 63 with a short introduction by Ganapati Sastry. This

commentary is very elaborate but embraces only three chapters and is therefore known as Traisargika. Chitrabhanu says in this commentary that his object was only to show the standard of what a commentary should be and therefore did not proceed further. The copies of Bharatodyota and Bhagavatodyota are said to have been with late M. Ramakrishna Kavi and scholars like late M. Krishnamachariar, M.A., M.L., Ph.D., are of the opinion that the said manuscripts are more than four hundred years old.

It is now clear that a poet of high calibre like Chitrabhanu was very much impressed by the sweetness and melody of the verses of Gopikonmada combined with the vigor of thought imported from Philosophical teachings.

The author of Gopikonmada took the episode of Rasakreeda from Bhagavata, viewed it from a Philosophical point and depicted the same in the present poem. The word Gopikonmada apparently means the madness of a cowheard-maid. The author represents the cowheard-maid in his present poem of Gopikonmada as Bhavana, thought or perception. This personification becomes clear in the interrogation of Lord Sri Krishna why she entered the garden near Brindavan in the following stanza:—

कन्यां विद्धि व्रजकुलभवां कान्त! मां भावनाख्यां
यष्टुं देवं रुचिनवरदं कामनाराममागम ।
आविर्भूतस्त्वमपि भगवन्नात्मयोनेऽन्तरात्मन्!
मथ्नन् पश्च युध झटिति मां मन्मथेयेनमूचे ॥ १८

The Lord honoured the Gopika with his presence for a while and disappeared with a view to test her devotion and to destroy her pride that she alone was fortunate among other Gopis. Here the poet certainly remembers the Upanishadic teaching that whoever thinks that he knows God does not really know Him and whoever thinks that he does not know God knows Him well "यस्यामतं मतं तस्य मतं यस्य न वेद स "

The thought on perception as personified with Gopi in her longing for her beloved Lord Krishna observes everything as Krishna as instanced hear under:—

एकोऽप्यासीन् सुरनरचरस्थावराद्यात्मभेदैः
व्याप्तः सोऽन्तर्बहिरपि सहस्राक्षिशीर्षाङ्घ्रिबाहुः ।
व्यक्ताव्यक्तं गुणमहदहङ्कारभूतेन्द्रियाद्यं
स्थूलं सूक्ष्मं जगदिदमथो दर्शयामास देहे ॥ २६
ब्रह्मा भूत्वा भुवनमसृजत् दिङ्मुखो वेदगर्भो
वैकुण्ठः संस्तदवनमधात् सेव्यदिव्यावतारैः ।
नीलग्रीवः स पुनरभवन्नेत्रनिर्दग्धविश्वः
किं किं ना भूत् स खलु विमलः सन्ततानन्दरूपः ॥ २७

Here also the poet seems to be conscious of the Upanishadic teachings like "सहस्रशीर्षा पुरुषः" "सच्च त्यच्चाभवत्" "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" etc.

Further the Gopi in such a painful state was consoled by her lady companions. They said that Lord Sri Krishna was devoid of any sort of attachment. They illustrated their statement by Rama's renounciation of Seeta after fetching her from Lanka by killing Ravana and by Krishna's killing Putana Etc. But the Gopi refuted their arguments and proved that Lord Sree Krishna was full of affection. The Gopi said that Lord Sree Krishna has seated Lakshmi the Goddess of wealth on his chest and further the Lord endured a lot of trouble by bearing the Mandara on his back while cherning the milky ocean with a view to get the Goddess of wealth. The Gopi assures her companions that she percieves the Lord and likewise the Upanishad by a thorough search:—

सङ्गस्त्यक्तः स्वजनविषये यस्य सङ्गाय सोऽयं
सत्यश्चिन्तामय इहपुरः सर्वतो विष्णुरास्ते ।
आनन्दात्मा रमयति परप्रेमभारास्पदो मा-
मित्थं पश्यत्युपनिषदमुं मन्ददन्विष्य गूढम् ॥ ४०

Thus the whole poem representing the highly valuable teachings of the Upanishads in a simple and allogonical manner is through out sweet simple and attractive.

K. DAKSHINAMURTY.

USHAPARINAYAPRABANDHA

This work is edited by Sri Suranad Kunjan Pillai, M.A., Honorary Director, University Manuscripts Library, Trivandrum; Price nPs. 50.

The work deals with the love episode of Usha, the daughter of Banasura, and Aniruddha. The poet starts with the birth of Usha and ends the work with the marriage of Usha and Aniruddha. In the course of his narration he describes with ease their love, the anger of Bana when he heard the news of their secret love, the pangs of seperation of Usha when Aniruddha was kept behind bars and finally the war that ensued and the reconciliation brought about by Maheswara bestowing salvation on Bana and the happy union of the young couple.

So many authors like Krishnaraya, Srinivasa, Harshanatha and a host of others tried their hands at this theme either in the form of a Drama or a champu. Though the present work is in the form of a champu we cannot say how far the poet excelled them all; But on the other hand we can observe

that our present author could not come up to the mark of the famous authors in the field of both Padya and Gadya. His poetry is more lucid than prose. Though laboured, the poet without vexing the readers, presents a small interesting work.

K. DAKSHINAMURTY.

REVIEWS

DAIVAJNABHARANAM:—Author not known. Edited with Introduction by Sri P. P. Lakshminarayana Upadhyaya, Jyotisha and Tarka Vidwan, Vedanta Siromani and Mysore Asthana Vidwan. Published by the Government Oriental Manuscripts Library, Madras 1954. Price Rs. 6—25.

Daivajnabharanam is a book on the science of Astrology containing twenty one chapters. 1. Grahavivechanam 2. Rasi vivechanam 3. Lagna vivechanam 4. Prasuti vivechanam 5. Nakshatra ganda vivechanam 6. Rishta vivechanam 7. Pitri rishta vivechanam 8. Matri rishta vivechanam. 9 to 20 Vivechanam of all the twelve Bhavas 21. Rajayoga vivechanam.

The present work is a compendium of several standard works on Astrology which really throws further light on this science. The Phala bhaga of the Astrology particularly relating to the twelve Bhavas (9th to 20th Prakasas) is dealt with and a chapter set apart for Rajayogas.

Human nature aspiring good in all aspects is common and none misses to consult astrology. The correct occurance of the Solar and Lunar eclipses etc. as calculated to the very minute inspires us to refer this science for our life indications also. The study of this particular science is very complicated and one must be gifted with a divine tongue for predicting the future especially in Phalabhaga. All our sciences are acquired and given effect to by the grace of God. 'विना शंभोः प्रसादेन न सिद्धयन्ति कदाचन'।. Very rare and promising predictions have been stated in this and a study of this work enriches the reader in his astrological knowledge especially in predicting the results of the planetary positions of the natives.

The Editor Sri P. P. Lakshminarayana Upadhyaya, proficiant in Sanskrit and especially a Veteran scholar in Sastras has ably and critically edited the text with his suggestive readings. He has cleverly refuted the nonbelivers of astrology by giving his own arguments proving that Astrology is a science to be believed by everyone. He has taken pains in giving varient readings from different texts such as Siddhanta darpana, Surya siddhanta, Saravali, Brihajjataka etc., and his corrections and suggestions in some places are quite valuable. I fully believe that this edition of Daivajnabharana richly deserves to be a worthy addition to the existing texts on Jyotisha.

P. BALAKRISHNA MURTY.

BHOJANA KUTUHALA OF RAGHUNATHA. PART I

Trivandrum Sanskrit Series No. 178. University of Travancore. Edited and Published by Sri Suranad Kunjan Pillai, M.A. (Eng.) M.A., (Skt.) M.A. (Mal.) Honorary Director, University Manuscripts Library Trivandrum 1956 Price Rs. 3 nPs. 50.

The present work 'Bhojanaktuhala' forms Part I of the three parts of the text which is a compilation from various standard Ayurvedic Texts such as Rajanighantu, Bhavaprakasa, Vagbhatas Dhanvantari nighantu, Kriyasara, Hridayadipa, and quotes eminent authors like Sushena, Sakata, and Bhoja. It deals with the varieties of food and drink, their characteristics, and their nutritious value constituting both vegetarian and non-vegetarian. Bhojana is considered to be one of the enjoyments. In this the author deals almost all food stuffs and their preparations for both Northern and South Indian dishes.

Though enjoyments are quoted to be eight in number as

'गृहं शय्या च वस्त्रं च तथाऽभरणमेव च ।;
स्त्री पुष्पं गन्ध तांबूले अष्टौ भोगाः प्रकीर्तिताः' ॥

Food and Bath अन्न and स्नान may also be included in the list. In this text the author has given the qualities of Tambula, Vastra and Anulepa briefly as the enjoyments following the food. This is a very important book on Dietetics which gives a knowledge of the various foods we take in. The learned editor has given an index of each Slokartha in the text and a valuable glossary of the Marata terms, and their equivalent in English, Malayalam and Tamil. It would have been better useful and valuable if the editor had taken pains to add the Sanskrit names as found in the text which is in Sanskrit.

P. BALAKRISHNA MURTY.

హేమాబ్జనాయికా స్వయంవరము

మన్నారుదేవవిరచితము – తంజావూరు సరస్వతీమహల్ ప్రచురణము, 1956, పరిష్కర్త:– శ్రీ విరల దేవుని సుందరశర్మ. వెల:— రు. 1–8–0.

ఈ హేమాబ్జనాయికా స్వయంవరమొక యక్షగానము. పదునేడవశతాబ్దమున దక్షిణదేశమునఁ బ్రబలిన యాంధ్రవాఙ్మయమున యక్షగానములు ప్రధానస్థానము నాక్రమించినవి. ఇవి కేవలము వీధి నాటకముల వంటివి. పామరజనరంజనమునకై యేర్పడి బహుళవ్యాప్తినందినవి. ఈ గ్రంథమున క్షీరసాగరమథనమున సంభవించిన చెంగలమ్మ రాజగోపాలుర ప్రణయలీలలును, తుదకు వారి వివాహమును వర్ణింపబడినవి. విజయరాఘవరాజు వారి వివాహము జరిపించినట్లు చిత్రింపఁబడినది.

ఇందు రచన పాత్రోచితభాషతోడను, జానుతెనుఁగు పదములతోడను నలరారుచు గంభీరభావముల వెలిబుచ్చుచు నడచినది. శృంగారరసమిందు మనోహరముగా వర్ణింపబడినది. తాళపత్రమున వాడుకభాషలో సామాన్యముగా పాడుట కనువుగా దీర్ఘాంతములుగానుండు పదములనెల్ల సవరించి చక్కని భాషలోఁ బరిష్కరించి శ్రీసుందరశర్మగారు ఆంధ్రావళికి గ్రంథమును బ్రసాదించిరి. నిజముగ నాంధ్ర

భాషాయోషకిది మేటిభూషణముగ భావింపనగును. శ్రీసుందరశర్మగారి సంస్కరణము చాల చక్కగ నున్నది. ఇదివరకే వీరు కొన్ని గ్రంథముల సంస్కరించి పండిత ప్రశంసల నందియున్నారు. తంజాపుర సరస్వతీమహల్‌వారు ఇట్టి యాంధ్రగ్రంథముల నెన్నింటినే ప్రచురించుచు సారస్వతసేవజేయుచుండుట హర్షింపదగిన విషయము. గ్రంథకర్తృవిషయము, కాలము, నాటి చారిత్రకాంశములు, నాటి యాస్థానకవులు మున్నగు విషయములగూర్చి శ్రీ సుందరశర్మగారు విపులముగా నుపోద్ఘాతమును వ్రాసియున్నారు. ఇది చాల యుపయోగకారి.

పం॥ బాలకృష్ణమూర్తి.

REVIEWS

T. T. D. BULLETIN—ANANDANILAYA VIMANAM SAMPROKSHANAM—SPECIAL SUPPLEMENT.

This special number is brought out on the occasion of the Samprokshana of the renovated Anandanilayam of Lord Venkateswara. Interesting articles in English, Sanskrit Telugu and Tamil narrating the historical and cultural aspects of this temple, together with the history of its management, written by eminent scholars like Sri T. N. Srinivasan, Prof. P. Sambamurti, Sri P. B. Anranganachari, etc., feature in this number. Photograps of the Gold plated Vimanam works, and the art paper used throughout enhance the beauty of this special supplement. Special congratulations are due to the supervising authority for the aesthetic taste and accurancy bestowed in bringing out this number.

K. S. R.

BOOKS RECEIVED

English

1. Annals of Oriental Research Centenary Number—Madras University.
2. Conservation of Antiquities and works of Arts—Government of India.
3. Cultural Heritage of India Vol. IV—Pub. by Ramakrishnamission.
4. Introduction to the Vedartha Sangraha—By S. S. Raghavachar.
5. Science in the Service of Industry Exhibition 1956—Government of India.
6. The Age of Imperial Kanuj—Ed. by A. D. Pusalkar.

Sanskrit.

1. Apastamba Srauta sutram with comt. (Mysore).
2. Abhoga-kalpataru Vyakhya by Mahidhara Lakshmi Nrsimha, [Madras.
3. Aryabhattiyam Pt. III.
4. Ushaparinaya Prabandha. (T. S. S.)
5. Aumapatam. Madras.
6. Kriyasara Vol. I By Nilakanthasivacharya. (Mysore).
7. Gopikonmada. (T. S. S.)
8. Tatvamuktakalapa and Sarvartha Siddhi by Vedantacharya. (Mysore)
9. Tripuradahanam by Vasudeva Pub. by kerala University.
10. Paninisutravyakhya Vol. II Uttarartha by Veeraraghavacharya, [Madras.
11. Purusarthasuthanithi by Sayanacharya. (Madras.)
12. Prakritamanidipa by Appayya Dikshita. (Mysore).
13. Prajnalaharistotram by Bhagavati Subrahmanya Sastri.
14. Bhojanakutuhalam Pt. I By Raghunatha (T. S. S.)
15. Bhramarakahali By Prabhakaracharya Pub. by Kerala 'Versity.
16. Mahabhaskariyam with Comnt. Madras.
17. Vedantatatvaviveka by Nrusimhaswami. (Mysore).
18. Sivavilasa By Damodara Pub. by Kerala 'Versity.
19. Soma hymns of Rg. Veda. Pt. I. Ed. S. S. Bhave. Baroda 'Versity.
20. Horasastra by Varahamihira. Pub. by Kerala 'Versity.

TELUGU

1. Kulasekharamahipalacharitramu by Sesham — Raghunadharaya. Madras.
2. Yamunavijayavilasamu by Tirumala Chigulirevula Venkata Krishnamacharyulu, Madras.
3. Hemabjanayaka Swayamvaram—by Mannaru deva (Tanjore).
4. Pativratacharitramu—Madras.

KANNADA

1. Karnatakamahabharatam Udyoga parva by Kumara Vyasa. (Mysore).
2. Tatvaratnapradipika by Balachendra deva. (Mysore).
3. Vyavaharaganitam by Mariyappabhat. (Madras).
4. Srimat Ramayanakiskindhakanda by Venkamatya kavi. (Madras).

TAMIL

1. Andagola Vilasam with Comt. by Mutta Venkata Subbayyar. (Madras).
2. Anandarangam Kovai. Madras.
3. Kalaikkalanjiyam. Vol. IV.
4. Tutu tirattu. (Madras).
5. Pillai Pinivakatam Vol. II Ed. Kasinatham. Madras.
6. Perur Kovai. (Madras).
7. Saptarshinadi. Vol. III. Madras.
8. Saptarshinadi. Vol.. IV. Madras.
9. Siddhanta Vilakkam. Ed. V. Kunchitapadam. (Madras).
10. Sundarapandyam. Madras.
11. South Indian Temple Inscriptions. Vol. III. Pt. I. Madras.
12. South Indian Temple Inscriptions. Vol. III. Pt. II. Madras.

MALAYALAM

1. Karanapaddhati By P. Somayaji. (Madras).
2. Yudhistiravijayam with Comt. Ed. O.K. Vasudevapanikkar, Madras.
3. Vetalapanchavimsati Ed. Kumari Sri Devi. Madras.
4. Vaidyasarasangraham. (Madras).
5. Siddhausadhagrandham Ed. Chandra sekharan. (Madras).

URUDU

1. Nuskha—e—Sahajahani. (Madras).

पाठशोधनम्

—:⁂:—

(न्यायपरिशुद्धौ अनुमानाध्याये द्वितीयमाह्निकम्)

R. SRINIVASA RAGHAVACHARIAR,
Asst. Reader, S. V. U. O. R. Institute.

श्रीमन्निगमान्तमहादेशिकनिर्मिता न्यायपरिशुद्धिः १९१३ तमे क्रैस्तुसंवत्सरे नागरलिपौ शतावधानं तिरुमलै ईच्चंबाडि श्रीनिवासाचार्यैस्समुद्र्यत। पण्डितश्रेष्ठाः R. V. कृष्णमाचार्याः चेट्लूर् नरसिंहाचार्याः V. कृष्णमाचार्याश्च एतन्मुद्रणादिविषये परमं साहाय्यमाचरन्। पुनरपि सेयं न्यायपरिशुद्धिः १९४० तमे क्रैस्तुसंवत्सरे श्रीमद्वेदान्तदेशिकग्रन्थमालासंपादकैरण्णङ्गराचार्यैरमुद्र्यत। तदानीमपि बहवः पण्डितवराः एतन्मुद्रणादिविषये सहायाः अभूवन्। न कोऽप्येषां पाण्डित्ये श्रद्धायां सूक्ष्मदर्शितायाञ्च संशयी भवितुं प्रभवति। एतादृशैः पण्डितवरैर्मुद्रापितेऽप्यस्मिन् ग्रन्थे कुत्रचित् काश्चिदशुद्धयो दृश्यन्ते। तथाहि। श्रीनिवासाचार्यसंपादिते न्यायपरिशुद्धिग्रन्थे अनुमानाध्याये द्वितीयं आह्निकं यदृच्छया पठन्त आस्म। तत्र बहुषु स्थलेषु न स्पष्टमर्थोऽस्माभिरगम्यत। द्विस्त्रिश्च सश्रद्धं आवृत्तिं कृतवतामस्माकं बुद्धौ इदमभात् 'अर्थानवगमो अवगमक्लेशो वा नास्मदीयो दोष इति। परन्तु मुद्रापकान् पण्डितान् तेषां पाण्डित्यवैशिष्ट्यञ्च पर्यालोचयतां अस्माकं हृदयं प्रथमं ग्रन्थे मुद्रणाद्यशुद्धिमारोपयितुं अबिभेत्। पुस्तकशालास्थं कञ्चन तालकोशमादाय अपश्याम। बहुत्र पाठभेदा अलभ्यन्त। मनश्च किञ्चिदिव धीरमभवत्। महद्भिर्मुद्रितेऽप्यस्मिन् ग्रन्थे नूनं अशुद्धयः सन्तीति अस्मानज्ञापयत्। रोगगोपनमिव अशुद्धिगोपनं अन्यथाव्याख्यानं वा नूनमस्मदीयानां दौर्बल्यं ज्ञापयेदिति बोधयन्नन्तरात्मा पाठशोधनकरणे नः प्रावर्तयत्। प्रवृत्ताः स्मः। तस्मिन् द्वितीय आह्निके इदानीं यावत्योऽशुद्धयो दृश्यन्ते यथा च ताः परिष्कर्तव्याः तत् सर्वं अस्मिन् व्यासे प्रदर्शयामः। न नः कुत्रचिदप्याग्रहः। पण्डिताः स्वयं विमृशन्तु। सन्तमस्मद्दोषं दयया ज्ञापयन्तु। सन्तं च गुणं गृह्णन्त्विति प्रार्थयामहे।

१. (ई. श्रीनिवासाचार्य मुद्रिते) तस्मिन् (न्यायपरिशुद्धि) ग्रन्थे ८३ तमे पुटे पञ्चमपङ्क्तौ 'स्वप्रतिसन्धानबलेन' इत्यस्ति। 'स्वप्रतिसन्धानादिबलेन' इति भाव्यम्। तस्मिन्नेव पुटे सप्तमपङ्क्तौ विद्यमानं 'प्रतिसन्धानादिनैव' इतिपदं पर्यालोचयतां इदं व्यज्येत। तालकोशेऽप्यादिपदं दृश्यते।

२. तस्मिन्नेव पुटे दशमपङ्क्तौ 'अपेक्षते' इत्यस्ति । 'अपेक्षेत' इति लिङन्तेन भाव्यम् । 'आप्तश्चेद् ब्रूयात् तत्रापि व्याप्तिमात्रे तेनोपदिष्टे श्रोता स्वयमेवानुमिनुयात्' इति पूर्वपङ्क्तौ लिङ्प्रयोगेऽवहिते तदिदं भायात् ।

३. तस्मिन्नेव पुटे द्वादशीं पङ्क्तिमारभ्य तिसृषु पङ्क्तिषु 'एतदुक्तं भवति – द्विविधानि प्रमाणानि - स्वयमेव सिद्धानि, परवाक्यपूर्वाणि चेति सामान्यत एव विभागः कार्य इति' इत्येकं वाक्यं दृश्यते । अत्र द्वौ इतिशब्दौ स्तः । तालकोशे '.... परवाक्यपूर्वाणि चेति इति सामान्यत एव विभागः कार्य इति' इति त्रय इतिशब्दा दृश्यन्ते । विभागः कार्य इति — अयमितिशब्दः एतदुक्तं भवतीत्यनेनान्वेति । परवाक्यपूर्वाणि चेति — अयमितिशब्दः द्विविधानीत्यनेनान्वेति । अत्र कण्ठोक्तस्य अध्याहृतस्य वा कस्य चन इतिशब्दस्याभावे 'स्वयमेव सिद्धानि' 'परवाक्यपूर्वाणि च' इत्येतत्पदसमुदायद्वयं 'प्रमाणानि' इत्यस्य साक्षाद्विशेषणं भवत् एकैकमपि द्विविधमित्यर्थं दद्यात् । तत् प्रकरणविरुद्धम् — वक्तुरनभिप्रेतञ्च तस्मात् अत्र कश्चिदितिशब्दः आर्थश्शाब्दो वा आवश्यकः । तथाच 'सामान्यतः' इतिपदात् पूर्वं प्रतीकोद्धारणाय अन्यः कश्चन इतिकारः आवश्यको भवति । तथाच 'इति प्रमाणानि द्विविधानि इति सामान्यत एव विभागः कार्य इत्येतदुक्तं भवति' इति शाब्दबोधः । अन्वयसौक्ष्म्यमवगन्तुं आलोचनसौक्ष्म्यमपेक्षितं भवति । मुद्रितग्रन्थे दृश्यमानं इतिकारद्वयं तालकोशे दृश्यमानं इतिकारत्रयञ्च उभयमपि संभवदन्वयमेव भवतीति केचिदभिप्रयन्ति । इतिकारद्वयस्थलेऽपि आर्थो वा कश्चिदितिकार आवश्यक एवेत्यत्र न तेऽपि विप्रतिपत्तुं शक्नुवन्ति । अतः इतिकारत्रयपाठस्समुचिततरः ।

४. ८५ तमे पुटे पञ्चदश्यां पङ्क्तौ 'वयंत्वनियतं ब्रूमः' इत्येकं वाक्यमस्ति । तालकोशेषु बहुषु 'अनियमं' इति पाठो दृश्यते । स एव पाठस्साधुः । न केवलमौचित्यं अपितु 'नियमवदनियमस्याप्याभिमानिकतया ....' इत्युपरितनपङ्क्तौ दृश्यमाने नियमानियमपदे अपि इममर्थं द्रढयेताम् । उपरि ८७ तमे पुटे तृतीयपङ्क्तौ सतः 'अनियमः सिद्धान्तितः' इति वाक्यस्य पर्यालोचनेनाप्ययमर्थो निर्णेतुं शक्यते ।

५. ८७ तमे पुटे सप्तमपङ्क्तौ 'निर्णीतं' इत्यस्ति । तालकोशे वर्णितपदं दृश्यते । 'कतरत्तत्त्वमिति न सुखसाध्यम् । साधनेन जायमानं फलं न किमपि दृश्यत' इति मन्यमानाः केचिदेतादृशं विमर्शं व्यर्थं वदन्ति । न ते सूक्ष्मदर्शिनः । अस्ति महान् भेदो निर्णयस्य वर्णनस्य च । प्रयोगसंस्थाननिर्णयं न कोऽपि विवेकी कुर्यात् । व्युत्पादनाय प्रयोगसंस्थान-

विशेषं कश्चन वर्णितवान् स्यात् । न तत्राप्यस्माकं निर्बन्धः इति यथाश्रुतग्राहिणो बोधयति श्रीदेशिकः । अतो वर्णितपदं समुचिततरं भाति ।

६. तस्मिन्नेव पुटे अष्टम्यां पङ्क्तौ 'दृष्टञ्च धूमवतामग्निमत्त्वं' इत्यस्ति । तालकोशे '.... धूमवतां सर्वेषां ....' इति दृश्यते । स एव साधुतरः पाठः । तदर्नामेव यो यो धूमवानित्यनेन साम्यं स्यात् । व्याप्तिबोधनञ्च सुकरं भवेत् ।

७. तस्मिन्नेव पुटे एकादश्यां पङ्क्तौ '.... .... व्यवहारा अपि वर्तन्ते' इत्यस्ति । '.... .... प्रवर्तन्ते' इति तालकोशे संदृश्यते । स पाठस्साधीयान् ।

८. तस्मिन्नेव पुटे अन्तिमपङ्क्त्योः 'न न्यूनाधिका इति निर्बध्नीमः' इति दृश्यते । न न्यूना नाधिका ....' इति तालकोशे । स पाठः साधुतरः । 'न न्यूना नाप्यधिकाः ....' इति तु साधुतमः ।

९. ८८ तमे पुटे षष्ठपङ्क्तौ 'सूचितम् –' इत्यस्यानन्तरं 'सोऽयं गवयपदाभिधेयः ....' इत्यादिर्दृश्यते । तालकोशे तु 'सूचितम्' इत्यस्यानन्तरं "उपमानान्तर्भावदशायाञ्चोक्तम् – सोऽयं गवयपदाभिधेयः ...." इति दृश्यते । तालकोशपाठस्साधुः । मुद्रितग्रन्थपाठस्तु न साधुर्भवितुमर्हति । 'सोयं .... इत्यारभ्य, 'इत्यादि' इतिपर्यन्तं पञ्चसु पङ्क्तिषु व्याप्य वर्तमानस्यैकस्य महावाक्यस्य पूर्णक्रियाऽभावेन न्यूनत्वदर्शनात् । सूचितमिति पूर्वेणान्वेति । उत्तरेणान्वेतुं न प्रभवति च । उत्तरस्य सूच्यमानत्वाभावादिति मन्तव्यम् ।

१०. ८९ तमे पुटे तृतीयचतुर्थ पङ्क्त्योः 'पूर्वो वाद इति सामान्य ....' इति वाक्यमस्ति । अत्र 'पूर्वः' इति पुंलिङ्गमसाधु । पूर्वा इति स्त्रीलिङ्गेन भवितव्यम् । विधेयप्राधान्यमनुसृत्य तादृशोऽपि पुंलिङ्गप्रयोगस्साधुरेवेति साधयितुं केचित्प्रवर्तन्ते । नैतदुचितं पश्यामः । 'पूर्वो वादः' इति न तावति वाक्यं पूर्णं भवति । अपितु 'पूर्वः, वाद इति सामान्यशब्देनैव विशेषतोऽपि निर्दिश्यते' इति वाक्यं समाप्नोति । तथाच पूर्वपदस्य न वादपदेनान्वयः । अपितु निर्दिश्यते इति क्रियापदेन । तथाच विधेयप्राधान्यकृतः पुंलिङ्गनिर्देशः इति न वक्तुं शक्यम् । पूर्वञ्च 'सा द्विविधा वीतरागकथा विजिगीषुकथाचेति कथाद्वैविध्यमुक्तमस्ति । तयोः प्रथमा वीतरागकथा अत्र पूर्वशब्देन परामृश्यते । तस्मात् 'सा चैवमिति उपरितनवाक्ये श्रीदेशिकेन क्रियमाणस्य स्त्रीलिङ्गप्रयोग एव साधुः ।

स्त्रीलिङ्गप्रयोगस्य पर्यालोचनेनापि पूर्वाशब्द एवात्र साधुरिति ज्ञातुं शक्यते । तस्मात् तालकोशशते दृष्टोऽपि पूर्वशब्दः असाधुरेव ।

११. तस्मिन्नेव पुटे पञ्चमषष्ठपङ्क्तयोः 'परस्य स्वोपदेशन्यायेन निश्चितार्थो व्यवहारो वादः' इति वाक्यमस्ति । न्यायतत्त्वीयमिदं वाक्यं श्रीदेशिकेन अनूद्यते । अत्र 'निश्चित' इति पदमसाधु । 'निश्चय' इति भवितव्यमिति पश्यामः ।

१२. तस्मिन्नेव पुटे एकादशपङ्क्तौ 'स्वपक्षसाधनादौ' इत्यस्ति । .... स्थापनादाविति भवितव्यम् । अष्टमद्वादशपङ्क्तयोः तथा ग्रन्थान्तरे च समानस्थले स्थापनेति पदमेव प्रयुक्तं पश्यन्तो नात्र विप्रतिपद्येरन् ।

१३. ९२ तमे पुटे पञ्चम्यां पङ्क्तौ 'अन्यवराः' इतिपदमस्ति । अत्र 'त्र्यवराः' इति पदमेव साधु । तथैव द्वयोस्तालकोशयोर्दृश्यते । त्र्यवरपदेन योऽर्थः प्रतिपाद्यते सः अन्यवरपदादपि भावयितुं शक्यत इति मन्यमानाः निषादस्थपत्यधिकरणं परित्यक्तवन्तःस्युः ।

१४. तत्रैव पुटे त्रयोदश्यां पङ्क्तौ 'अनित्यस्य' इत्यस्ति । अनियतस्येति भाव्यम् । न केवलमौचित्येन, उपरिस्थप्रतिपादकवाक्यपठनेनापि तदिदं ग्रहीतुं शक्यते । तालकोशेष्वपि बहुषु अनियतस्येत्यस्ति ।

१५. ९४ तमे पुटे पञ्चमषष्ठपङ्क्तयोः 'वादिना प्रथमं स्वसाध्यमुद्दिश्य तत्र........ प्रमाणविशेषो वाच्यः' इति वाक्यं दृश्यते । तालकोशे कस्मिंश्चित् 'उद्दिशता' इत्यस्ति । स साधुतरः पाठः । यथावस्थिते उद्दिश्यपदघटिते वाक्ये 'प्रथमं' इतीदं उद्दिश्य इत्यनेनापि अन्वेतीत्यवश्यं वक्तव्यं भवति । वादस्तदा प्रवर्तते यदा द्वयोर्मध्ये साध्यविषये विप्रतिपत्तिर्भवति । तथाच साध्यस्य प्रथममेव ज्ञातत्वात् तस्य साधुत्वमसाधुत्वं वा परं सभया निर्णेतव्यमित्ययं क्रमोऽभ्युपगन्तव्यः । तदत्र 'वादिना स्वसाध्यमुद्दिशता .... प्रथमं वाच्यः' इति पाठ एव सुसङ्गततरो भवतीति ज्ञातव्यम् । उद्दिश्येति पाठे उद्देश्यस्यापि विधेयत्वं भवति । अज्ञातमेव विधेयं भवति । साध्यस्य विशिष्य अज्ञातत्वेच न सभाप्रवृत्तिः । उद्दिशता इति पाठे तु उद्देशस्य अनुवाद्यत्वं प्रथममेव ज्ञातत्वञ्च स्पष्टतरं ज्ञायते । प्रतिज्ञायाः वादिना अवश्यं कर्तव्यत्वात् 'उद्दिशता इत्यानूद्यत ।

१६. तस्मिन्नेव पुटे त्रयोदशचतुर्दशपङ्क्तयोः 'तत्रश्चैवं परस्परवाक्यानुभाषणप्रतिक्षेपाभ्यां उक्तिप्रत्युक्तिपरंपरासिद्धेः' इत्यस्ति । अत्र सिद्धेरिति पञ्चम्याः न प्रयोजनं

यतो नैतत्साध्यस्य कस्यचित् पूर्वत्र परत्र वा निर्देशोऽस्ति । अतः " .... परंपरासिद्धिः इति प्रथमयैव भाव्यम् ।

१७. ९६ तमे पुटे सप्तमपङ्क्तौ अनन्वितमित्यस्यानन्तरं पुनरुक्तमित्यस्ति । क्रमभङ्गोऽयम् । अष्टमपङ्क्तौ अधिकमित्यस्यानन्तरं पुनरुक्तं इत्यनेन भवितव्यम् । उपरि क्रियमाणप्रातिस्विकलक्षणादिक्रमदर्शने तदिदं ज्ञायेत ।

१८. ९७ तमे पुटे प्रथमद्वितीयपङ्क्तयोः 'नित्यः शब्द इति कैवल्यकथकेनोक्ते अपसिद्धान्तेन दूषिते तर्हि अनित्योऽस्तु इत्यादिः' (प्रतिज्ञाहानिः) इत्यस्ति । कस्मिंश्चित्ताल-कोशे 'नित्यः शब्दः इत्युक्ते बाधितत्वेन दूषिते तर्हि अनित्योऽस्तु इत्यादिः' इति दृश्यते । कतरदेतयोः श्रीदेशिकानुगृहीतं स्यादिति न वयं अद्य निश्चेतुम् शक्नुमः । कैवल्यकथकमते शब्दस्याप्यनित्यत्वमिति तन्मतावलंबिनां नित्यत्वप्रतिज्ञा प्रतिवादिना अपसिद्धान्तेन दूषयितुं शक्यते । तथा यः शब्दस्य अनित्यत्वं प्रमाणान्तरेणावगमयितुं शक्नोति तेन परकृता नित्यत्व-प्रतिज्ञा बाधितत्वेन दूषयितुं शक्यत इति उभयमपि साधु भवितुमर्हति । नोभयेनापि श्रीदेशि-कानुगृहीतेन भवितुं शक्यत इति परं निश्चिनुमः । निश्चयाय बहवस्तालकोशा द्रष्टव्याः । भूयोभिर्निर्णयः कर्तव्यश्च ।

१९. त[illegible] पुटे चतुर्थपञ्चमपङ्क्त्योः 'तत्रैव अस्तु सामान्यतोऽप्यन्यद् व्यापकं साधनमित्यादिवचने प्रतिज्ञाहान्यादि' इत्यस्ति । कस्मिंश्चित्तालकोशे 'तत्रैव शब्दत्वादित्युक्ते असाधारण्यादिभिर्दूषिते तर्हि कृतकत्वं हेतुरिति' इति दृश्यते । पूर्वप्रतिज्ञातेषु प्रतिज्ञाहानिः हेतुहानिश्चेति द्वावंशौ न्यरूप्येताम् । उपरि च तृतीयोंऽशः दृष्टान्तहानिर्निरूपयिष्यते । मध्ये विवादग्रस्तमिदं वाक्यमस्ति । मुद्रितग्रन्थे विद्यमानं अर्थतश्चासङ्गतम्, प्रतिज्ञाहानेर्निरूपि-तत्वान्निरूपितनिरूपणत्वेन अधिकञ्च भवति । तालकोशे दृश्यमानं तु अर्थतस्सङ्गतमपि हेतु-हानिनिरूपणात्मकत्वात् तस्याश्च निरूपितत्वात् अधिकत्वाख्यदोषमात्रवत् भवति । तस्मादुभय-मप्यसाधु । ततो नैतच्छ्रीदेशिकानुगृहीतमिति निश्चिनुमः ।

२०. तस्मिन्नेव पुटे सप्तमपङ्क्तौ 'एवं धर्मितद्विशेषणहेतुविशेषणदृष्टान्तविशेषणादेरपि हानिरूह्या' इत्यस्ति । अत्र 'धर्मितद्विशेषण' इत्येतदसङ्गतम् । विशेषणहानिप्रस्तावे न धर्मिणः प्रसक्तिरस्ति । 'धर्मिविशेषण' इति कस्मिंश्चित् तालकोशे अस्ति । तदपि नातीव सङ्गतम् । उदयनाचार्यकृते न्यायपरिशिष्टे साध्यविशेषणहानिनिरूपणं क्रियते अस्मिन् प्रस्तावे । तदेवेदमिति कियदपि पर्यालोचनं सूचयेत् । साध्यस्य पक्षं प्रति धर्मत्वात् 'धर्मविशेषण' इति स्यादिति मन्यामहे ।

२१. १०० तमे पुटे चतुर्थपङ्क्तौ 'व्यामोहनार्थं प्रयुक्तमसदपि ....' इत्यस्ति । तत्र प्रत्युक्तमिति नातीव साधु । प्रयुक्तमित्येव साध्विति ज्ञातव्यम् ।

२२. तस्मिन्नेव पुटे एकादशद्वादशपङ्क्त्योः 'अनुक्तमप्रक्रान्तमेव ....' इत्यस्ति । अस्मिन् पाठे 'अनुक्तमप्रक्रान्तमेव' इत्येष पदत्रयसमुदायः एकमंशं बोधयति । 'अनुक्तमेव अप्रक्रान्तमेव' इति तालकोशे वर्तते । स समीचीनः पाठः । अंशद्वयबोधको हि स भवति । स्पष्टतरो वा ।

२३. तस्मिन्नेव पुटे पञ्चदश्यां पङ्क्तौ 'विषयः' इत्यस्ति । 'विधः' इति तालकोशपाठः । स समीचीनः । 'अयमपि बहुविषयः पूर्ववत्' इति ह्यस्ति मुद्रितकोशे । अपिना समुच्चयद्योतकेन पूर्ववच्छब्देन च पूर्वोक्तमिव अयमपि इत्यर्थो लभ्यते । पूर्वञ्च उक्तविशेषणं, 'इदमपि .... बहुविधम्' इति विभक्तमस्ति । तस्मात् उक्तविशेषणवत् अयमपि उक्तापलापः बहुविधः इत्येव न्याय्यमिति विषयपदं असाम्वेव । उत्तरत्र उक्तविरोध-निरूपणसमयेऽपि 'बहुविध' पदं प्रयुक्तमस्तीति जानन्तो नाक्षिपेयुरिति मन्यामहे ।

२४. १०१ तमे पुटे पञ्चमपङ्क्तौ 'प्रसिद्धमपि विज्ञानं' इत्यस्ति । प्रायस्सर्वत्रे-दमेकरूपं दृश्यते । भगवद्गीताव्याख्याने नारायणार्यैरुक्तमिति श्रीदेशिकेन उक्तापलाप-विषयेऽनूद्यमाने श्लोके अयमाद्यः पादः । 'प्रयुक्तमथविज्ञातं' इति स्यादिति भाति । तदैव प्रकरणमनुगृहीतं भवति । स्थितस्तु पाठो न समञ्जसः । उक्तापलापनिरूपणावसरे विज्ञान-निह्नवनियमनादेरप्रस्तुतत्वात् ।

२५. १०२ तमे पुटे पञ्चमषष्ठपङ्क्त्योः 'अमृतं पीतवानहं । तथापि मे तद्वर्णतः पलितमासीत्' इत्यस्ति । कस्मिंश्चित्तालकोशे " .... तथापि तद्वर्णतः फलितमासीत् । इत्यस्ति । नानयोरन्यतरोऽपि पाठः स्पष्टमर्थं ददाति । मुद्रिताद्ग्रन्थात्तालकोशो वरमिति मन्तुमवकाशोऽस्ति ।

२६. तस्मिन्नेव पुटे तृतीयपङ्क्तौ 'स्वाभ्युपगतसिद्धान्तविरुद्धाभ्युपगमोऽपसिद्धान्तः' इत्यस्ति । इदं लक्षणवाक्यम् । अर्थः स्पष्टमवगम्यते । परन्तु कस्मिंश्चित्तालकोशे 'स्वाभ्युप-गतविरुद्धाभ्युपगमोऽपसिद्धान्तः' इति दृश्यते । अनयोः कतरः पाठः श्रीदेशिकानुगृहीतः इति विमर्शनीयम् । सर्वे जानन्ति नोभयमपि तदनुगृहीतं भवितुमर्हतीति । उपरि चतुर्दश-पङ्क्तौ 'अत्र स्वाभ्युपगतसिद्धान्तविरुद्धकरणमात्रव्यवच्छेदाय अयं अभ्युपगमशब्दः' इति

वाक्यमस्ति । अत्रत्योऽभ्युपगमशब्दः ग्रन्थस्थलक्षणवाक्यस्थाभ्युपगमशब्दश्च नैकः । लक्षणवाक्यान्तस्थेन तेन अभ्युपगमशब्देन, उद्दिष्टस्य व्यवच्छेदस्य कर्तुमशक्यत्वात् । तथाच लक्षणवाक्यपूर्वभागे कश्चन अभ्युपगमशब्दः आसीदिति निश्चीयते । तत्रस्थश्चाभ्युपगमशब्दः उद्दिष्टं व्यवच्छेदं कर्तुमलम् । तथाच 'स्वाभ्युपगमविरुद्धाभ्युपगमोऽपसिद्धान्तः इति लक्षण-वाक्यं स्थितं स्यादित्यूह्यते । स्वशब्दः आत्मीयपरः । आत्मीयानां योऽभ्युपगमः तस्य विरुद्धं यत्तस्याभ्युपगम इत्यर्थः । अभ्युपगमशब्दोऽयं, भ्रमात् अन्वयानुपपत्तिमनुसन्दधानैः कैश्चिल्लेखकैः 'अभ्युपगत' इति विपर्यासितः । अन्यैश्च कैश्चित् चतुर्दशपङ्क्तिस्थविवरण-वाक्यभावनाभावितान्तःकरणैः लक्षणवाक्यमपि विवरणवाक्यतुल्यमलिख्यत । लक्षणवाक्यञ्चेत् इयद्विशदं स्थितं स्यात् प्रायः विवरणवाक्यमेव न प्रवृत्तं स्यात् । लक्षणवाक्यपूर्वभागे अभ्युपगमशब्द एव स्थितः स्यात् न अभ्युपगतशब्दः इति मणिकण्ठकृतं न्यायरत्नं पश्यतां अवगतं स्यात् ।

२७. १०३ तमे पुटे एकादशपङ्क्तौ 'अथ चेत् स एवावष्टंभेन पृष्टः पृथक्त्वं प्रतिब्रूयात्, तथाप्यपसिद्धान्तावतारः' इत्यस्ति । प्रयुक्तस्य तात्पर्यसिद्धस्य वा यद्यपेः प्रति-भटतया तथापिः तत्रतत्र प्रयुज्यते । अत्र तादृशस्य यद्यपेरभावात् तथापिप्रयोगोऽनुचितः । यदेः पर्यायस्य चेत्पदस्य प्रयोगे तर्हिपदस्य तत्पर्यायस्य तदापदस्य वा प्रयोग उचितः । अत्र चेत्पदमस्ति । किञ्च वाक्येऽस्मिन् पूर्वक्रिया न दृश्यते । प्रयुक्तस्य लाभेऽध्याहारोऽनुचितः' तस्मात् तथापीति पदमत्र असाधु । 'तदास्ति' इति साधु स्यादिति भाति । मन्यामहे पण्डिता न विवदेरन्निति ।

२८. तस्मिन्नेव पुटे चतुर्दशपङ्क्तिस्थे पूर्वनिर्दिष्टे वाक्ये सत् 'विरुद्धकरण' पदं 'विरुद्धाचरण' इति स्थितं स्यात् । लेखकैरव्युत्पन्नैर्विपर्यासितः । अनन्तरवाक्ये विद्यमानं 'विरुद्धाचरण'पदं पर्यालोचयतां नेदं नावगतं भवेत् ।

२९. तस्मिन्नेव पुटे अन्तिमपङ्क्तौ 'परिहृतसर्वापराधेन' इत्यस्ति । पूर्वापरवाक्यानि प्रकरणञ्च पर्यालोचयतां 'परिहृतसर्वविरोधेन' इति भाव्यमिति भायात् ।

३०. १०४ तमे पुटे प्रथमद्वितीयपङ्क्त्योः 'न चैतावता सर्वेषामपि निग्रहस्था-नानां अपसिद्धान्ततेति' इत्यस्ति । नात्र कस्यचिदुपात्तविषयस्य उपसंहारः क्रियते । न वा प्रतीकोद्धारणं क्रियते । नापि कस्यचित्साध्यस्य साधनं समर्प्यते । तन्नात्र अन्ते इति शब्दस्समञ्जसः । अतः '.... .... अपसिद्धान्ततास्ति' इति भाव्यमिति सूक्ष्मदृष्टयो ज्ञातुमलम् ।

३१. तस्मिन्नेव पुटे तृतीयचतुर्थपङ्क्त्योः 'एतत्सिद्धान्तवर्त्मना व्यवहरिष्यामीति कथारंभं प्रतिज्ञाय तत्पर्यवसानात् पूर्वं तद्विरुद्धभाषणात्' इत्यस्ति। अत्र 'कथारंभे' इति तालकोशे दृश्यते। स एव समीचीनः पाठः। 'कथारंभं इति चेत्स्यात् स एव प्रतिज्ञायाः कर्म स्यात्। न स वस्तुतः कर्म। अपितु एतत्सिद्धान्तवर्त्मना व्यवहरिष्यामीत्यनेनोच्यमानो व्यवहारविशेषः। अत एव 'तत्पर्यवसानात्पूर्व' मिति सङ्गच्छते। कथारंभश्चेत्कर्म स्यात् तत्पर्यवसानात्पूर्वमित्येतदसङ्गतं स्यात्।

३२. १०५ तमे पुटे तृतीयपङ्क्तौ महद्भिरक्षरैः 'सिद्धान्तः' इति शीर्षकं पृथक्-पङ्क्तौ दत्तमस्ति। निग्रहस्थाननिरूपणमध्ये पतितमिदं महच्छीर्षकं प्रथमं पठितॄन् सर्वानपि भ्रामयति सिद्धान्तोऽपि निग्रहस्थानेष्वन्यतम इति। क्षणं विमृश्य पण्डिताः सिद्धान्तं अनिग्रहस्थानं जानन्तो भ्रमकृतमेवंमुद्रणमिति निश्चिन्वन्ति। परिपक्वेतरबुद्धिः कश्चित् पण्डितंमानी अण्णङ्गराचार्यमुद्रापितायां न्यायपरिशुद्धावपि सिद्धान्तपदमिदं निग्रहस्थान-निरूपणमध्ये निग्रहस्थानान्तरशीर्षकवत् महद्भिरक्षरैर्मुद्रितं प्रदर्शयन् अस्मानाक्षिपत्। उच्यमाना युक्तीर्नजग्राह। निग्रहस्थानगणनसमये श्रीदेशिकेन सिद्धान्तो निग्रहस्थानेष्वन्यतमो न गणित इति प्रदर्शनानन्तरं अनिच्छन्नेव शान्तो बभूव। बाल्यमारभ्य विमर्शपथे बहुपरिश्रमं कृतवन्तः स्मः। पण्डिताः स्मः। कारणं ब्रूमः। अथापि नास्माकं वचसि तस्यासीद्विश्वासः। पण्डितेभ्योऽपि तालकोशलेखकाः अक्षरप्रोतारश्च विश्वास्यतरा अभवन्। महतामपि कचित् भ्रंशस्संभवतीति मन्तुं नैच्छत्।

३३. १०६ तमे पुटे त्रयोदशपङ्क्तौ 'इति चतुर्धा विभागमाहुः' इत्यस्ति। चतुर्धापदं सर्वात्मना अत्र असङ्गतम्। वाक्यशैलीच नानुकूलाऽस्ति। चतुर्थमिति पदं सङ्गतम्। तालकोशेऽपि चतुर्थपदं स्पष्टं दृश्यते।

३४. १०७ तमे पुटे द्वितीयतृतीयपङ्क्त्योः 'केवलत्वयमस्य सिद्धान्त इति निर्णये अनुषङ्गसिद्धिर्लिङ्गं भवतीत्येतावता यदि पृथगभिधानं काममभिधीयतामिति' इत्यस्ति। अत्र श्रीदेशिकः पूर्वं, सिद्धान्तं त्रिधा विभज्य लक्षणादि कथयित्वा, चतुर्थं केचिदाहुरिति अक्षपादश्चाहेति च आधारसिद्धान्तं उपक्रम्य, तस्य उक्तेषु त्रिष्वन्तर्भावसंभवात् न पृथक्त्व-मुचितमिति खण्डयित्वा, उपर्याह 'केवलं इत्यादि। यथास्थिते अस्मिन् वाक्ये अनुषङ्गसिद्धिः निर्णयस्य लिङ्गमित्युक्तं भवति। 'निर्णये' इति विषयसप्तमी। निर्णयस्येति फलति। (न सतिसप्तमीति समर्थयितुं शक्यते। लिङ्गस्य (अनुषङ्गसिद्धिरूपस्य) लिङ्गत्वनिरूपकस्य कस्यचिदभावप्रसङ्गात्।) अनुषङ्गसिद्धेर्निर्णयं प्रति लिङ्गत्वे तस्याः पूर्वतनत्वमुक्तं भवति।

विवादग्रस्तमिदं वाक्यं अंशे अर्थतश्च परानुवादरूपम् । यथास्थितमनुवदितव्यम् । पुरोवादस्तु 'कस्य चित्साधने अनुषङ्गसिद्धोऽन्य आधारसिद्धान्तः' इत्येवंरूपः । तत्र 'साधने' इति सतिसप्तमी । साधनस्य पूर्वत्वं अनुषङ्गसिद्धेः पश्चात्तनत्वञ्च स्पष्टं प्रतीयते । तथाच पुरोवादानुवादाविमौ परस्परविरुद्धौ भवतः । तस्मादेवं निर्णीयते । निर्णयः इति प्रथमया भाव्यम् । अनुषङ्गसिद्धेरिति च षष्ठ्या भाव्यम् । तथाच निर्णयस्य पूर्वतनत्वं अनुषङ्गसिद्धेः पश्चात्तनत्वञ्च पुरोवादानुरूपं अनुवादेऽपि रक्षितं भवति । अर्थश्च सङ्गतो भवति ।

३५. तस्मिन्नेव पुटे तृतीयपङ्क्तौ 'काममभिधीयतामिति' इत्यस्ति । नात्र इतिकारप्रयोगस्य औचित्यमस्ति । इतिकारकार्यस्य प्रतीकोद्धारणस्य हेतुसमर्पणस्य अन्यस्य वा कस्य चिदत्राभावात् ।

३६. १०८ तमे पुटे एकादशपङ्क्तौ 'व्यवहितान्वयमप्यनन्वयं' इत्यस्ति । 'व्यवहितान्वयमप्यनन्वितं' इति स्यादिति भाति । निग्रहस्थानस्यात्र निरूप्यमाणस्य अनन्वितनामकत्वञ्च अस्मद्धानमाद्रियते ।

३७. तस्मिन्नेव पुटे द्वादशपङ्क्तौ 'पद्यनियम' इत्यस्ति । पद्यादिनियम इति तालकोशपाठस्साधुतरः । उपलक्षणत्वकल्पनक्लेशाभावस्साधुतरत्वस्थापकः ।

३८. १०९ तमे पुटे प्रथमद्वितीयपङ्क्त्योः 'तत्रानन्वितनिग्रहस्थानावकाशः' इत्यस्ति । तालकोशे 'तत्रास्त्वनन्वित ....' इत्यस्ति । तालकोशपाठः न केवलं स्पष्टतरः अपितु विपरीतभ्रमसंभवञ्च वारयति ।

३९. ११० तमे पुटे तृतीयपङ्क्तौ 'वाद्युक्तमशेषमदूषयित्वा' इत्यस्ति । 'वाद्युक्तमदूषयित्वा' इति कस्मिंश्चित् तालकोशे अशेषपदरहितः पाठो दृश्यते । स साधुतर इति मन्यामहे । यथास्थिते पाठे अङ्गीकृते, स्वपक्षं साधयता प्रतिवादिना वाद्युक्तमशेषं दूषयितव्यमिति स्यात् । न तत्प्रामाणिकम् ।

४०. तस्मिन्नेव पुटे पञ्चमषष्ठपङ्क्त्योः 'नियमकथायामभ्युपगतक्रमातिक्रमेण न कुर्यादिति रहस्यम्' इत्यस्ति । नास्मिन् वाक्ये 'न कुर्या' दित्यस्य कर्म निर्दिश्यते पूर्वापरपर्यालोचने कृते कर्माध्याहारोऽपि न संभवति । तदयं पाठोऽशुद्ध इति निर्णेतुं शक्यते । '.... क्रमातिक्रमं न कुर्यात् ....' इति भाव्यम् । 'नियमकथां .... क्रमातिक्रमेण न कुर्यादिति शोधने क्रियमाणेऽपि कर्मसंपादनं सुलभं भवतीति केचिन्मन्येरन् । उपरिवाक्यपर्यालोचने 'नियमकथायां' इत्यस्याः सप्तम्या रक्षणं न्याय्यं भासेत ।

४१. तस्मिन्नेव पुटे षष्ठसप्तमपङ्क्त्योः 'अनित्यः शब्द इत्यादिप्रयोगस्तु विपर्यासेऽपि शीघ्रान्वयप्रतिपत्तेरनियमकथायां वादे च सोढव्यः' इत्यस्ति । 'अनित्यः शब्दः' इति प्रयोगः अवयवांशविपर्यासाख्यं (अप्राप्तकालम्) निग्रहस्थानं भवतीति पूर्वमुक्तम् । स विपर्यासः नियमकथायां दोषो भवति । अनियमकथायां वादे च शीघ्रान्वयप्रतिपत्तेर्लोपाभावात् स विपर्यासः सोढव्यः इति अस्मिन् वाक्ये उच्यते । तस्मात् 'विपर्यासे' इति सप्तमी न साध्वी भवितुमर्हति । विपर्यासः इति प्रथमया भाव्यम् । सप्तम्यैव भाव्यमिति निर्बन्धद्भिः विपर्यासत्वेऽपि इति भावनिर्देशेन तदा भवितव्यं स्यादिति ज्ञातव्यम् । विद्यमानपाठस्य भावपरत्वमगतिका गतिः अनुचितञ्च ।

४२. तस्मिन्नेव पुटे दशमपङ्क्तौ 'त्रिभङ्ग्यन्तराभिधानेऽपि' इत्यस्ति । त्रीणि भङ्ग्यन्तराणि तैः अभिधानमिति वा त्रिभङ्ग्यन्तरं यथा तथा अभिधानमिति वा विग्रहः । अन्ततः 'त्रिभङ्ग्यन्तरेणाभिधानेऽपि' इति भाव्यमिति निश्चितवन्तः स्मः । अस्मत्तोऽपि पूर्वं कश्चन प्राज्ञः इदं शोधनमेवं कृतवानस्तीत्यधुना ज्ञायते । वादी (प्रतिवादी वा) स्वकीयं प्रतिपाद्यं तथा विशदं ब्रूयात् यथा प्राश्निकादयः सम्यक् जानीयुः । यदि सकृद्वचनेन विशदं वक्तुं न शक्नोति द्विर्ब्रूयात्, अपेक्षायां त्रिश्च ब्रूयात्, प्रथमप्रतिपादनसमये या प्रतिपादनभङ्गी अन्वस्थियत न तां द्वितीये, तत्र याऽन्वस्थियत न तां तृतीये अनुसरेत् । तथापि चेत् प्राश्निकादयो न जानीयुः तर्हि अविज्ञातार्थनामा दोषो वक्तुरापततीति वाक्यस्यास्य संपूर्णस्य पिण्डितोऽर्थः ।

४३. १११ तमे पुटे षोडशपङ्क्तौ 'प्रकृतानन्वित ....' इत्यस्ति । 'प्रकृतानुपयुक्त ....' इति कस्मिंश्चित् तालकोशे दृश्यते । स साधुतरः पाठो भवेत् । अत्र निरूप्यमाणस्य अर्थान्तरस्य प्रकृतानुपयुक्तवचनत्वरूपत्वात् ।

४४. ११२ तमे पुटे चतुर्थपङ्क्तौ 'कुमारिलादेः' इत्यस्ति । नैयायिकस्येति पूर्ववाक्यप्रस्तुतत्वात् 'कौमारिलादेः' इति युक्ततरं स्यादित्यभात् । तथैव स्वग्रन्थे शोधनं अकरवाम । तालकोशेऽपि तथाऽस्तीति पश्चादजानीम । संवादलाभेन सन्तुष्टाश्च अभवाम ।

४५. तस्मिन्नेव पुटे द्वादशपङ्क्तौ 'आत्मसिद्धान्तसिद्धं पूर्णं च वदेदित्यादेशः,' इत्यस्ति । विद्यमानेऽस्मिन् पाठे चकारबलात् द्वयं विधेयं भवति आत्मसिद्धान्तसिद्धं वदेत् पूर्णञ्च वदेदिति । न्यूनप्रकरणत्वात् पूर्णं वदेदित्येव विधातुमुचितम् । सिद्धान्तसिद्धं वदेदिति न प्रकृतम् । तत्रापि विधौ विधेयद्वयकृतो वाक्यभेदश्च भवेत् । तस्मात् 'आत्मसिद्धान्तसिद्धं

पूर्णं वदेत् ' इति चकाररहितः पाठस्साधुः । ' आत्मसिद्धान्तसिद्धमपूर्णं न वदेदिति ' तालकोशे कस्मिंश्चित् दृश्यमानः पाठोऽपि व्यतिरेकविधया प्रवृत्तः चकाररहितमिमं पाठं समर्थयति । तालकोशीया व्यतिरेकविधा नान्वयविधातःस्वरसतरेति न तं पाठमाद्रियामहे ।

४६. ११४ तमे पुटे षष्ठसप्तमपङ्क्त्योः ' स्वोक्तिवशात् परेण शब्दतोऽर्थतो वा प्रतिपन्नस्यैव निष्प्रयोजनं वचनं पुनरुक्तम् ' इत्यस्ति । सर्वेषु तालकोशेषु सोऽयं पाठस्समानस्समुपलभ्यते । ' शब्दतः प्रतिपन्नस्य पुनर्वचनं अर्थतः प्रतिपन्नस्य पुनर्वचनं इति द्वैविध्यं कर्तुमुचितामेव भाति । न तथा श्रीदेशिक उपरि विभागमाह । अपितु ' तत् (पुनरुक्तं) द्विधा अर्थपुनरुक्तं आक्षेपपुनरुक्तञ्चेति ' इत्याह । विद्यमाने पाठे ' प्रतिपन्नस्य ' इत्यस्य कर्म न लभ्यते । अतः ' शब्दतोऽर्थतो वा ' इति नायं पाठः श्रीदेशिकानुगृहीतः । अपितु ' शब्दार्थस्य ' इति वा ' शब्दादर्थस्य ' इति वा ' शब्दतोऽर्थस्य इतिवानुगृहीतं स्यादिति मन्यामहे । एवञ्चेत् उक्तं दोषद्वयं परिहृतं भवति । उपरि च ' अन्ये शब्दपुनरुक्तमित्यपि भेदमाहुः ' इति वदन् श्रीदेशिकः पूर्वोक्तं अर्थपुनरुक्तं (अर्थस्य पुनर्वचनं) इति सम्यगनुमापयत्यस्मान् ।

४७. तस्मिन्नेव पुटे दशमैकादशपङ्क्त्योः ' धर्मिविशेषोऽप्यर्थसिद्ध एव ' इत्यस्ति । ' आक्षेपसिद्ध एव ' इति तु सङ्गतः पाठः स्यादिति मन्यामहे । अर्थपुनरुक्तं आक्षेपपुनरुक्तञ्चेति पुनरुक्तं द्विधा विभज्य प्रथमस्य उदाहरणं दत्वा द्वितीयस्य उदाहरणदानसमये इदं वाक्यमस्तीति स्मृते अस्मदीयः पाठस्साधुर्भासेत ।

४८. तस्मिन्नेव पुटे चतुर्दशपङ्क्तौ ' शब्दपुनरुक्तमिति ' इत्यस्ति । तालकोशे ' शब्दपुनरुक्तमित्यपि ' इत्यस्ति । स सङ्गतः पाठः ।

४९. ११५ तमे पुटे पञ्चमपङ्क्तौ ' अनभिधान ' इत्यस्ति । अनवधान ' इत्युचितं तालकोशानुगृहीतञ्च ।

५०. ११६. तमे पुटे द्वादशत्रयोदशपङ्क्त्योः ' उत्तरस्याप्रतिपत्तिरप्रतिभेति प्राचामुपदेशः साधनाप्रतिपत्तेरप्युपलक्षणार्थः ' इत्यस्ति । साधनाद्यप्रतिपत्तेरिति पाठ एव साधुः । श्रीदेशिकेन ' साधनदूषणाद्यप्रतिपत्तिरप्रतिभा ' इति पूर्वमुक्त्वा उपर्येतदुच्यते इति ज्ञाते इदं व्यज्येत । आदिपदाभावे साधनपदं दूषणादीनामुपलक्षकमिति वक्तव्यं भवेत् । नेदमुपलक्षणकथनार्हं स्थलम् ।

५१. ११७ तमे पुटे चतुर्थपङ्क्तौ 'केवलप्रतिभा' इत्यस्ति । मुद्रणदोषोऽयम् । 'केवलाप्रतिभा' इति भाव्यम् ।

५२. तस्मिन्नेव पुटे षष्ठपङ्क्तौ 'तदहङ्कारखण्डनञ्च' इत्यस्ति । 'तदहङ्कार-खण्डनाच्च' इति पाठस्तालकोशे दृश्यते । स समीचीनः पाठः । प्रपूर्ववाक्यनिर्दिष्टस्य निरोधाख्यस्य साध्यस्य पूर्ववाक्यनिर्दिष्टायाः पराजयव्यक्तेरिव एतद्वाक्यनिर्दिष्टस्याहङ्कारखण्डन-स्यापि हेतुत्वात् 'अहङ्कारखण्डनाच्च' इति पञ्चम्यन्तपाठः साधुः । अथवा 'अहङ्कार-खण्डनञ्चेति प्रथमेव पूर्ववाक्येऽपि 'तत्पराजयव्यक्तिः' इति प्रथमया भाव्यम् । तथासति वाक्यद्वये अंशद्वयं स्वतन्त्रप्रतिपाद्यं भवति । पञ्चमीप्रथमाकृतं वैरूप्यन्तु कथञ्चिदपि न युज्यते ।

५३. तस्मिन्नेव पुटे सप्तम्यां पङ्क्तौ 'अप्रतिभासहेतुः' इत्यस्ति । अप्रतिभायाः प्रकृतत्वात 'अप्रतिभाहेतुः' इति न्याय्यं स्यात् । तालकोशेऽपि 'अप्रतिभाहेतुः' इत्यस्ति ।

५४. तस्मिन्नेव पुटे द्वादशपङ्क्तौ 'अनिग्रहः' इत्यस्ति । 'अनिग्रहत्वम्' इत्युचितः पाठः । अनावश्यकापसरणव्याजवचनं विक्षेपाख्यं निग्रहस्थानं भवतीति पूर्वमुक्त्वा दृष्टान्तञ्च प्रदर्श्य उच्यते आवश्यकानामिति । आवश्यकानि व्याजवचनानि न निग्रहस्थानानि भवन्ति इत्यर्थे षष्ठ्या प्रारभ्य वाक्यं प्रवर्तते आवश्यकानामिति । तथाच अनिग्रहत्वं इत्येव न्याय्यम् ।

५५. तस्मिन्नेव पुटे अन्तिमपङ्क्तौ 'वादादपसरणं' इत्यस्ति । वाक्छूरगर्हितमिति विशेषणे सम्यगवहिते 'वादाहवादपसरणं' इति पाठोऽत्र समञ्जसतरस्स्यादिति भायात् । तालकोशेऽपि वादाहवादित्यस्ति ।

५६. ११८ तमे पुटे सप्तमाष्टमपङ्क्त्योः 'अतूष्णीकस्य तु प्रतिभावतोऽप्यनेनैव निवर्तनीयत्वादिति' इत्यस्ति । 'अतूष्णीकस्य तु प्रतिभावतोऽप्यनेनैव निग्राह्यत्वम्' इति तालकोशे कस्मिंश्चित् दृश्यते । स साधुः । स एव पञ्चम्यन्तः कृतश्चेत् साधुतरः स्यात् ।

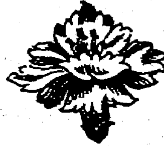
५७. तस्मिन्नेव पुटे द्वादशपङ्क्तौ 'अवसरेऽप्यनुद्भावनं' इत्यस्ति । अपिरहितः तालकोशपाठस्समुचितो भाति । न्यायपरिशिष्टे अपिरहितः अवसरशब्दः प्रयुक्तो दृश्यते ।

५८. तस्मिन्नेव पुटे उपान्त्यपङ्क्तौ 'वादिनश्च पाक्षिकापजयहेतौ बुद्धिपूर्वप्रवृत्त्य-योगात्' इत्यस्ति । तत्र 'वादिनश्च' इति एकवचनप्रयोगः न समीचीनः । बुद्धिपूर्वप्रवृत्त्य-

योगस्य वादिप्रतिवाद्युभयसाधारणत्वात् 'वादिनोश्च' इति द्विवचनप्रयोगस्समीचीनः स्यात्। वादी प्रतिवादी उभावपि वादिशब्देन कथ्येयाताम् । ११९ तमे पुटे चतुर्थपङ्क्तौ विद्यमानं वादिप्रतिवादिपरं उभयपदं द्विवचनौचित्यसाधकं भवेदिति मन्यामहे ।

५९. ११९ तमे पुटे प्रथमद्वितीयपङ्क्त्योः 'पतितं मामयं न जानातीति दोषास्पृष्टयन्तरोद्भावनवदपरिहास्यत्वादनिग्रहस्थानमेवेत्यपरे' इत्यस्ति । अस्य पदसमुदायस्य प्रकृतोपयोगी अक्लिष्टः कश्चनार्थो वक्तुं न शक्यते । 'स्वदोषोद्भावनेन परनिरसनं न निग्रहस्थानं भवतीति परे वदन्ति' इत्यर्थः प्रकृतः । दृष्टान्तपुरस्सरं सोऽर्थोऽनेन वाक्येन निरूप्यते । 'अपरिहास्यत्वात्' इत्येतदसाधु । परिहास्यत्वादिति भाव्यम् । 'पतितं मामयं न जानातीति दोषास्पृष्टयन्तरोद्भावनवत्' इत्यत्र प्रतीकोद्धारकेण इतिशब्देन 'इत्याकारकदोषास्पृष्टि ....' इत्यर्थलाभात्, न जानातीत्यस्य दोषारोपणरूपत्वात् 'दोषस्पृष्टि' इति भाव्यमिति मन्यामहे । तालकोशे कस्मिंश्चित् 'पतितं मामयं न जानादि (ति?) स्पृष्टयन्तरोद्भावनन्तु स्पष्टीकृतवानितिवदपहास्यत्वादनिग्रहस्थानमेवेदमित्यपरे' इतिपाठस्समुपलभ्यते । अपरिहास्यत्वादित्यस्य स्थाने अपहास्यत्वादित्यस्ति । सन्तोषः । अस्पृष्टिपदस्थाने अन्वयार्हं स्पृष्टिपदं समुपलभ्यते । महान् सन्तोषः । परन्तु कूपखननावसरे वेतालोत्पत्तिरिव महान् पाठभेदः आविरस्ति । अत्र विमर्शक्लेशं पाठकमहाशयेभ्यो विसृजामः । अत्र तालकोशपाठोऽप्यंशे न समीचीन इत्यस्मदभिप्रायः ।

यः स्वकीयं परकीयं वा दोषं न जानाति न परिहरति न परिहर्तुमिच्छति प्रयतते वा न स पण्डितो भवितुमर्हतीति वयमभिप्रेमः । दोषज्ञ एव विद्वान् भवति । 'तदल्पमपि नोपेक्ष्यं काव्ये दुष्टं कथञ्चन स्याद्वपुः सुन्दरमपि श्वित्रेणैकेन दुर्भगम्' इत्येतज्जानन्तो महान्तः परिश्रमेण महता कृतमिमं विमर्शं स्वयं विमृश्य सादरं गुणदोषान्वदेयुरिति मन्यामहे । अस्मिन्नेव आह्निके अन्यान्यपि कानिचित् अशुद्धानि एतन्मुद्रणानन्तरं समुपालभ्यन्त । अवकाशाभावात् तानि नात्र लेखे संशोध्यप्रकाशितानि ।



|| श्रीः ||

|| विखनश्शब्दविमर्शः ||

PANDIT, R. PARTHASARATHI AYYANGAR (Reader in Agama, Retired).



विदितमेवेदं विश्वेषामपि विदुषां, यत् वैदिके लौकिके च वाङ्मये बहुत्र विखनश्शब्दः प्रयुक्तचरः इति, तत्पर्यायत्वेन वैखान, वैखानस, विखनस शब्दाश्चोपलभ्यन्त इति च। अस्य शब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्त – व्युत्पत्तिप्रदर्शनादेः पूर्वं अद्योपलभ्यमानेष्वाकरग्रन्थेषु परिदृश्यमानाः केचन प्रयोगाः सप्रकरणमुदाह्रियन्ते। बहुष्वर्थेषु तत्र तत्र प्रयुज्यमानस्यास्य शब्दस्य सर्वार्थसङ्ग्राहकः प्रयोजकः कश्चिदाकारः प्रवृत्तिनिमित्तं भवितुमर्हति न वेति जिज्ञासया विदुषां पुरतः लेखोऽयमुपाह्रियते। यथा।

१. परस्मिन् ब्रह्मणि श्रीमन्नारायणे—

(१) 'यत्तस्मिन्नुपलभ्यं ते ततेजस्तत्तुरीयमयम्।
तत् **वैखानः** परं ब्रह्म इति वेदविदो विदुः॥' (महाभारते आदिपर्वणि)

(२) '**वैखानः** सामगायनः।' (महाभारते सहस्रनामाध्याये)

२. चतुर्मुखे-(१) '**वैखानसऋषेः** पूर्वं विष्णोर्वाणी समुद्भवेत्।
त्रयीरूपेण सङ्कल्प्य इत्थं देही विजृम्भते।' (सीतोपनिषदि)

(२) '**विखनसाऽर्थितो** विश्वगुप्तये सख उदेयिवान् सात्त्वतां कुले।'
(भागवते गोपिकागीते)

३. समष्टिवेदे-(१) 'हरेर्मुखान्नादः, तन्नादाद्बिन्दुः, बिन्दोरोङ्कारः, ओङ्कारात् परतो राम **वैखानस** पर्वतः॥' (सीतोपनिषदि)

(२) 'वेदानां व्यासनात्पूर्वं प्राग्रूपं मिलितन्तु यत्। तान्तु **वैखनसीं** शाखामिति वेदविदो विदुः॥' (मरीचि आनन्दसंहितायाम्)

४. ऋग्विशेषे— 'अग्ने पवस्व स्वपा अस्मेवर्चस्सुवीर्यम्।' (ऋग्वेदे ८-३८)

(१) 'आयुष्मानग्ने ....' (ऋग्वेदे ३५-१७)

'अग्न आयूँषि पवस आसुव।' (ऋग्वेदे १९-३८)

(एताः ऋचः वैखानसदृष्टत्वेन **वैखानसनाम्न्यः** इति भाष्ये)

(२) 'पवित्राणां पवित्रन्तु पावमान्यस्त्वृचो मताः।'
'**वैखानसाः** ऋचस्त्रिंशत् पवित्राः परमा मताः॥'
(शौनकीयसर्वानुक्रमण्यां चरणव्यूहे च)

५. सामविशेषे – 'न किष्ट कर्मणा नशदिति बृहत्यः अभ्यारम्भेण जगत्यः ....
वैखानसं साम भवति ।'　　(साम (ताण्ड्य) ब्राह्मणे १४-४-६)
'न किष्ट कर्मणा नशद्यश्चकार ....' इदं च सामस्वरूपम् (साम प्र. ३-२-२-१)
'वैखानसं पूर्वेऽहन् साम भवति' यजुर्वेदे (७-१-८-३) अस्य साम्नः विनियोगो दृश्यते ।

६. ऋषिविशेषे–(१) 'कं नः चित्रमिषण्यसि चिकित्वान्'　　(ऋग्वेदे १०-९९)
'अस्या ऋचः वम्रो वैखानसः ऋषिः' इति भाष्यम् ।
(२) 'पौरुहन्मनं भवति पुरुहन्मा एतेन वैखानसोऽञ्जसा स्वर्गं लोकमपश्यत्'
अत्र पुरुहन्मा वैखानसः ऋषिः इति भाष्यम् ।　　(सामब्राह्मणे १४-९-२-८)
(३) 'अग्न आयूँषि पवस आसुव'　　(सामवेदे पूर्वार्चिके ६-५-१-४)
'पवमानस्य ते कवे वाजिन् सर्गा असृक्षत' (सामवेदे उत्तरार्चिके १-१ १३१. सूक्तम्)
'पवस्व विश्वचर्षणे'　　(ऋग्वेदे ९-६६. सूक्तम्)
अत्र शतं वैखानसा ऋषयः इति भाष्यम्
'वैखानसा वा ऋषयः इन्द्रस्य प्रिया आसन्'　　(सामब्राह्मणे १४-४-७)

७. वालखिल्यसहपठितेषु वैखानसेषु—–
(१) 'ये नखाः ते वैखानसाः, ये वालाः ते वालखिल्याः' (तैत्तिरीये आरण्यके).
(२) 'तत्र वैखानसा नाम वालखिल्या महर्षयः । प्रकाशमाना दृश्यन्ते सूर्यवर्णाः तपस्विनः' ।　　(श्रीरामायणे किष्किन्धाकाण्डे ४०—६०)

८. सरोविशेषे— 'हैमपुष्करसञ्छन्नं तत्र वैखानसं सरः ।
तरुणादित्यसङ्काशैः हंसैर्विचरितं शुभैः ॥'
(श्रीरामायणे किष्किन्धाकाण्डे ४०—६१)

९. वेदशाखाभेदे—'तत्र तैत्तिरीयका नाम द्विभेदा भवन्ति औखेयाः खाण्डिकेयाश्चेति ।'
(औखेयाः - वैखानसाः)　　(चरणव्यूहे)

१०. कल्पसूत्रविशेषे–'येन वेदार्थविज्ञेन लोकानुग्रहकाम्यया ।
प्रणीतं सूत्रमौखेयं तस्मै विखनसे नमः ॥'
औखेयं – वैखानससूत्रमित्यर्थः ।　　(भृगुसंहितायाम्)

११. कल्पसूत्रनिर्मातरि – पूर्वोदाहृतश्लोक एवात्र चोदाहरणं भवितुमर्हति ।

१२. आश्रमविशेषे– 'तस्याश्रमविकल्पमेके ब्रुवते ब्रह्मचारी गृहस्थो भिक्षुः **वैखानस**' इति ॥

१३. आश्रमधर्मेषु — 'मूलैरेके फलैरेके पुष्पैरेके दृढव्रताः । [(गौतमधर्मसूत्रे)
वर्तयन्ति यथान्यायं **वैखानसमते** स्थिताः' ॥ (महाभारते शान्तिपर्वणि)

१४. अग्निविशेषे — 'इममग्निं श्रामणकमित्याह भगवान् विखनाः' (वैखानससूत्रे) अत्र अस्मिन् श्रामणकाग्नौ **वैखानसाग्निरिति** सार्वत्रिको व्यवहारो दृश्यते ।

१५. इष्टकाविशेषे — 'मूर्धासि राडिति सप्त वालखिल्याः पुरस्तादुपदधाति पश्चात्प्राचीः सप्त **वैखानसीः**' (इष्टका उपदधाति) । (वैखानसश्रौतसूत्रे १९,–३)

१६. वैखानसकल्पसूत्रानुयायिषु—

(१) 'विप्रा **वैखानसाख्या** ये ते भक्तास्तत्त्वमुच्यते ।
एकान्तिनस्सुमत्त्वस्थाः देहान्तं नान्ययाजिनः ॥ ' (पौष्करे)

(२) "दृश्यन्ते ह्येते वंशपरम्परया वेदमधीयानाः वैखानससूत्रोक्तवैदिकसकल-संस्कारशालिनः वर्णाश्रमधर्मकर्मठाः भगवदेकान्ताः ब्राह्मणाः "
(श्रीवेदान्तदेशिकविरचितायां न्यायपरिशुद्धौ शब्दाध्याये)

(३) 'कामाचाराः पाशुपताः तथा वै लिङ्गधारिणः ।
तप्तचक्राङ्किता ये च **वैखानसमतानुगाः** ।
ते सर्वे निरयं यान्ति वेदमार्गबहिष्कृताः ॥ ' (देवीभागवते ११-१)

(४) 'चतुष्पदा हि निःश्रेणी ब्रह्मण्येषा प्रतिष्ठिता ।
तां क्रमेण महाबाहो यथावज्जय पार्थिव ॥
तस्मात्पार्थ! महायज्ञैः यजस्व बहुदक्षिणैः ।
स्वाध्याययज्ञास्त्वृषयः ध्यानयज्ञास्तथापरे ॥
कर्मनिष्ठाश्च बुद्धयर्थाः तपोनिष्ठाश्च भारत ।
वैखानसानां कौन्तेय श्रूयते वचनं यथा ॥' (महाभारते शान्ति-२०६)

१७. भगवच्छास्त्रविशेषे—

'वैष्णवं द्विविधं शास्त्रं, **वैखानसं** पाञ्चरात्रमिति ।' (मरीचिसंहितायाम्)
'**वैखानसप्रतिष्ठा** चेत् अन्तःस्थापनमिष्यते' ।
(शिल्पशास्त्रे मानसारे. ९–२०१)

१८. एवं यज्ञसाधनभूते हविःपाकपात्रविशेषे— }
१९. नक्षत्रविशेषे— } अस्य शब्दस्य प्रयोगोऽस्ति ।
(Vide Monier Williams.)

श्रीः

प्रत्यक्षास्तनवः

—:❀:—

D. T. TATACHARYA, Siromani, M. O. L.

वेदान्तेषु निष्णातो महाकविः कालिदासः । न खलु असम्पन्नवेदान्तविज्ञानस्य

आत्मानमात्मना वेत्सि सृजस्यात्मानमात्मना ।
आत्मना कृतिना च त्वमात्मन्येव प्रलीयसे ॥

नमो विश्वसृजे पूर्वं विश्वं तदनु बिभ्रते ।
अथ विश्वस्य संहर्त्रे तुभ्यं त्रेधा स्थितात्मने ॥

रसान्तराण्येकरसं यथा दिव्यं पयोऽश्नुते ।
देशे देशे गुणेष्वेवमवस्थास्त्वमविक्रियः ॥

इत्यादि शक्यं वक्तुम् । न परमुपनिषदां, अपि तु ब्रह्मसूत्राणामपि गाढं परिचयमात्मनः —

वेदान्तेषु यमाहुरेकपुरुषं व्याप्य स्थितं रोदसी
यस्मिन्नीश्वर इत्यनन्यविषयः शब्दो यथार्थाक्षरः ।
अन्तर्यश्च मुमुक्षुभिर्नियमितप्राणादिभिर्मृग्यते
स स्थाणुः स्थिरभक्तियोगसुलभो निश्रेयसायास्तु वः ॥

इत्यनेन विक्रमोर्वशीयनान्दीश्लोकेन कविकुलचूडामणिरयं प्रकाशयति । तत्र हि चतुर्षु अध्यायेषु क्रमेण सर्वेश्वरस्य जगदुपादानतया सर्वात्मत्वं, अविरोधः, तत्प्राप्त्युपायो भक्तियोगः, मोक्षश्चेति चत्वारोऽर्थाः प्रतिपाद्यन्ते । तानेव चतुरोऽर्थान् अस्मिन् नान्दीश्लोके क्रमेण चतुर्षु पादेषु अयं प्रतिपादयति । एवमिह वेदान्तप्रमेयतया ईश्वरमुक्त्वा तस्यासाधारणं वैभवं

'एकैश्वर्ये स्थितोऽपि प्रणतबहुफले यः स्वयं कृत्तिवासाः' इति मालविकाग्निमित्रीयनान्दीश्लोके वर्णयति। सर्वमिदं शास्त्रगम्यम्। प्रत्यक्षदृश्यं तु ईश्वरसम्बन्धि किञ्चिद्वक्तव्यमिति मन्यमानः अष्टमूर्तिरिति या ईश्वरस्य संज्ञा तदभिधेयं विशेषं विषयीकुर्वन् अभिज्ञानशाकुन्तल-नान्दीपद्यमारचयति —

> या सृष्टिः स्रष्टुराद्या वहति विधिहुतं या हविर्या च होत्री
>
> ये द्वे कालं विधत्तः श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम्।
>
> यामाहुः सर्वभूतप्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः
>
> प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः॥

इति। अत्र यच्छब्दवद्भिः सप्तभिर्वाक्यैः क्रमेण आपः अग्निः यजमानः चन्द्रसूर्यौ आकाशं, पृथिवी वायुः इत्यष्टौ ईश्वरस्य मूर्तयः पर्यायोक्त्या प्रकाशिताः। इह शकुन्तला लोकोत्तरा विधातृसृष्टिरिति, सा शास्त्रसिद्धेन गान्धर्वविधिना परिणीता गर्भं गृह्णातीति, गर्भस्य आधाता दुष्यन्त इति, आश्रमात् राजधानीं प्रति स्वप्रस्थानसमये दुष्यन्तः शकुन्तलाया राजधानीनयन-कालं सङ्केतितवानिति, दुष्यन्तस्य विस्मरणापराधेन विप्रयोगात् तौ परस्परं श्रुतिविषयगुणौ बभूवतुः, न तु दृष्टिविषयगुणाविति, शकुन्तला मरीचाश्रमे पुत्रं प्रासूतेति, तत्र सपुत्रया तया सङ्गतस्य दुष्यन्तस्य वंशप्रतिष्ठाबुद्ध्या प्रजानां सौराज्याविच्छेदबुद्ध्या च परमा निर्वृतिरभूदिति च काव्यार्थसूचनं स्थितमित्यास्तामिदम्। अबादयोऽष्टौ ईश्वरस्य तनवः ताश्चास्मत्प्रत्यक्षा इति प्रतिपादने कवेरिह संरम्भ इति स्फुटमेतत्।

अत्र केचिदाशङ्केरन् — रूपरहितयोः वाय्वाकाशयोः कथं प्रत्यक्षत्वमिति। न्यायमतविदामियं शङ्का। वेदान्तिनां तु रूपरहितस्यापि वायोः स्पार्शनप्रत्यक्षविषयत्वं आकाशस्य रूपराहित्येऽपि वा रूपवत्त्वेन वा चाक्षुषत्वमिष्टम्। एतन्मतानुसारी च महा-कविरिति समाधानमिह द्रष्टव्यम्। मतान्तरे अनुमानगम्ययोः वाय्वाकाशयोः शास्त्रेतरप्रमाणा-वगतत्वात् प्रत्यक्षत्वमौपचारिकं मन्तव्यम्।

पृथिव्यादीनि पञ्च महाभूतानि चन्द्रसूर्यौ यजमानश्च कथमीश्वरस्य तनवो भवन्ति? यथाऽस्मच्छरीरान्तर्वर्तिनो वयं तत् अस्मदिच्छानुसारेण अस्मत्कार्यसिद्ध्यर्थं प्रवर्तयामः

तथा ईश्वरः तानि प्रवर्तयति । अतस्तानि तस्य शरीराणि भवन्ति । भोगायतनं शरीरमिति शरीरलक्षणमाहुः । एतदनुसारे पृथिव्यादीनां ईश्वरतनुत्वं दुर्घटम् । ईश्वरस्य तदधीन-भोगाभावात् । भोगे सति ईश्वरत्वभङ्गात् । अथ गौणं तनुत्वम्, तन्न । मुख्यार्थान्तरासिद्धेः । प्रयोगबलात् भोगायतनत्वं मुख्योऽर्थ इति चेन्न । अष्टमूर्तिरित्यपि प्रयोगात् । न हि नीलघटे घटपदप्रयोगदर्शनेन घटपदस्य नीलघटो मुख्योऽर्थः, श्वेतघटो लक्ष्य इति निर्णयो युज्यते । सर्वप्रयोगानुगतस्यैव पदवाच्यत्वात् । ईश्वरस्य सर्वात्मत्वं च सम्प्रतिपन्नम् । तेनैव च सर्वस्य तच्छरीरत्वमवश्यमभ्युपेतव्यम् । आत्मप्रतिसम्बन्धिनः शरीरत्वात् ।

इमास्तनवः प्रत्यक्षा इत्यनेन असदप्रत्यक्षा अपि तनवः ईश्वरस्य सन्तीति व्यज्यते । प्रत्यक्षतनुमहिमचिन्तनेन अप्रत्यक्षतन्वादिवैभवं कथञ्चिद् बुद्ध्याऽनुसन्धेयमिति च मन्यते । तदिदं स्वयमेवाह रघुवंशे —

प्रत्यक्षोऽप्यपरिच्छेद्यो मह्यादिर्महिमा तव ।
आप्तवागनुमानाभ्यां गम्यं त्वां प्रति का कथा ॥

इति । एवमनुमेयं ईश्वरवैभवं अनन्तम् । इयदिति परिच्छेत्तुमशक्यम् । वाङ्मनसयो-र्गोचरमतीत्य वर्तते । अतस्तद् विहाय ईश्वरस्य महिमानमवगन्तुमिच्छद्भिरस्माभिः प्रथमं प्रत्यक्षास्तदीयास्तनवश्चिन्तनीयाः । पञ्चसु भूतेषु एकैकं परिमाणतोऽतिमहत् । चन्द्रसूर्यौ दूरे स्थितौ अल्पाकारतया दृश्यमानावपि वस्तुतः अतिमहान्तावेव । यजमानो यद्यपि स्वरूपतः अल्पपरिमाणः अथापि 'यज्ञो वै भुवनस्य नाभिः' इति श्रुत्युक्तरीत्या सकलभुवनप्रतिष्ठाहेतु-भूतयज्ञकर्तृत्वात् गुणतः सुमहानेव । इत्थमष्टानामेषां एकैकस्य महत्वं सम्यक् बुद्धावारोपणीयम् । ततः परं, इमाः सर्वा यस्य तनवः, य इमानि सर्वाणि अन्तः प्रविश्य तिष्ठन् स्वयमस्म-च्छरीराणीव यथेच्छं नियमयति, तस्य　　: कियती शक्तिः, कियद् बलं, कियद् ज्ञानं, कियन्तश्च अन्ये गुणा भवितुमर्हन्तीति सुविहितेन मननेन विज्ञातव्यमिति महाकविरिह जनानामुपदेशं चिकीर्षति । ताभिः प्रत्यक्षाभिरष्टाभिस्तनुभिः प्रपन्न ईश इति वदता हि स्पष्टमेव अयमभिप्रायः प्रकाश्यते ।

एवमीश्वरमहिमातिशयावगमौपयिकतया तस्य तन्वष्टकवैशिष्ट्योक्तिरित्युक्तम् । अन्योऽप्यभिप्रायः सुवचः । जडं वस्तु किमपि स्वयं न चलति । यदि चलति तर्हि चेतननोदनादेव ।

पृथिवी बहुधा परिणमते । आपः स्यन्दन्ते । अग्निर्ज्वलति । वायुर्वाति । आकाशमपि वाय्वादिरूपेण परिणतं भवति । सूर्याचन्द्रमसावपि उदयास्तमयाभ्यां कालं कुरुतः । एषामिमाः प्रवृत्तयः एतदन्यथाऽनुपपत्त्या स्वान्तरात्मानं कञ्चन सन्तमवगमयन्ति । स ईश्वरः । तथा च स्वात्मभूतेश्वरसत्तायां प्रमाणतामभ्युपगच्छन्ति प्रत्यक्षदृष्टा एते पदार्था इति । यथा देवदत्तं दृष्ट्वा तदन्तर्वर्तिनमात्मानं प्रतिपद्यामहे तथा पृथिव्यादिकं दृष्ट्वा तदन्तर्वर्तिनं परमात्मानमीश्वरमिति विभाव्यम् । यद्यपि यजमानश्चेतनः तथाऽपि तस्य तदा तदा इच्छा-विघातेन पारतन्त्र्यावगमात् तस्याप्यन्तरात्मा कश्चिदस्तीति ज्ञेयम् । ये तु पृथिव्यादिषु वर्तमानं तन्नियन्तारं परमात्मानमीश्वरं न गृह्णन्ति ते चार्वाककल्पाः 'असन्नेव स भवति असद् ब्रह्मेति वेद चेत्' इत्यौपनिषदोपालम्भगोचरा भवन्तीति मन्यते ।



ఉత్తరరామచరిత్ర: సమీక్ష.

భూపతి లక్ష్మీనారాయణరావు, M.A., B.Ed.
(*Principal, Govt. Arts College, Rajahmundry*)

అత్యుత్తమములగు సంస్కృత నాటకములలో భవభూతి రచించిన ఉత్తర రామచరిత్ర మొకటి. కాళిదాసుని శాకుంతలమునకు తరువాత నిదియే యుత్త మోత్తమరచన యని పండితుల యభిప్రాయము. నాటకరచనావిధానమును బట్టి మృచ్ఛకటిక, ముద్రారాక్షసములు, దీనికంటెను మిన్నలే యైనను రసపోషణ విషయమునందవి ఉత్తరరామ చరిత్రకు సరితూగజాలవనుట నిజము. ఇందు భవభూతి నిర్వహించిన రసపోషణ వైశిష్ట్యమునుబట్టి కొందఱు పండితు లీనాటక మునకు శాకుంతలముకన్న మిన్నయగు స్థానమొసంగుటకు కూడ ప్రయత్నించినారు. "ఉత్తరే రామచరితే భవభూతి ర్విశిష్యతే" అను వాక్యమునకు, "ఉత్తరరామ చరిత్రనుబట్టిచూడ నాటక రచనయందు కాళిదాసుని కంటెను భవభూతి విశిష్టుడు" అను నర్థము నాపాదింప ప్రయత్నించినారు. ఉత్తరరామ చరిత్ర రచనయందు భవభూతి ప్రదర్శించిన కవితావైశిష్ట్యమును, నిర్వహించిన రసపోషణయు, నుదాత్త ములైనవనుట నిస్సంశయము. కాని, శాకుంతలముకంటెను ఉత్తరరామచరిత ము త్తమరచన యని పండిత విమర్శకులెవ్వరును నంగీకరింపరు. శాకుంతలమున శృంగారము ప్రధాన రసముగ పోషితమైనది. ఉత్తరరామ చరిత్రయందు స్థూల దృష్టికి ప్రస్ఫుటముగ గోచరమగుచున్నది కరుణము. సామాన్యహృదయములను లోగొనుటలో కరుణమునకుగల శక్తి అత్యధికము. కావుననే కించిత్ శోకభావ సమ న్వితమైయున్న రచనను చదివినను, విన్నను, సామాన్యుల హృదయములు ద్రవించు చున్నవి. సాధారణ నాటక ప్రదర్శనములందుగూడ శోక ప్రధానములగు ఘట్టముల చూచినంతనే సామాన్యులగు సామాజికులు, అందును స్త్రీలు, తద్భావమునకు లోనై సాత్త్విక భావోదయమునకు పాల్పడుదురు. కరుణరసమునకు మానవ హృదయ ముపైగల ప్రాబల్యమట్టిది. శ్రవ్యకావ్య రచనయందుగాని, దృశ్యకావ్యమును రచించుటయందుగాని తద్రసపోషణకూడ నంతకష్టము కాదు.

శృంగారరస విషయము వేఱు. తద్రసపోషణము కత్తివాదరపై సాము వంటిది. సున్నితములగు సన్నివేశములు, లలితములగు భావములు, కోమలాతి కోమలము సమర్థమునైన భాష, అసాధారణమగు కవితాశక్తి, ఇన్నిటికంటెను ముఖ్యముగ ఔచితిని విడనాడని సంయమనము కల్గియున్ననే తప్ప శృంగారమును

సరసముగ కవి పోషింపజాలడు. సాత్త్విక శృంగార స్వరూపమెట్టిదో గ్రహించుటయే మొదట కష్టము. ఒక్కవేళ గ్రహించినను, దాని నుదాత్తమార్గమున పోషించుట మఱింత కష్టము. కావుననే సామాన్యుల రచనలలో శృంగారరసస్ఫూర్తి కలుగకుండుటయో, లేక, తన్నిర్వహణము మితిమీరి రసాభాసకు నెలవగుచుండుటయో చూడనగుచున్నది, శృంగారమును సహృదయ హృదయంగమముగ, లలితముగ పోషించినవారిలో కాళిదాసుడు ప్రప్రథముడనక తప్పదు. అందును శాకుంతలము, శృంగార రసపోషణ విషయమున అద్వితీయమగు రచన. తృతీయాంకమున శకుంతలాదుష్యంతుల ప్రణయసమాగమము నిందు పాఠకు లనుసంధింతురు గాక! "సంవాహయామి చరణావుత పద్మతామ్రౌ" అని నాయకునిచే పలికించునంతటి రతిభావప్రాబల్యమునకు కాళిదాసు తీసికొనివచ్చియు రసాభాసకేమాత్రము నాస్పదమొసంగక, తదనంతర కథాభాగమునెట్లు నిర్వహించినాడో గమనింపవచ్చును. "పౌరవ, రక్షవినయమ్ .... ఆత్మనః న ప్రభవామి",అని శకుంతలచే పలికించుటయు, మంత్రోదకముతో వృద్ధగౌతమిని ప్రవేశపెట్టి యాక్లిష్టసన్నివేశమును ధ్వనిప్రధానముగ నిర్వహించుటయు, కాళిదాసుని నాటక శిల్పచాతురికి నిదర్శనములు. అట్లే సప్తమాంకగత శకుంతలా పునస్సమాగమ సందర్భమున భావోద్వేగమున దుఃఖించుచున్న శకుంతల కన్నీటిని నాయకునిచే తుడిపింపజేయుటలో కవి యెంతటి మనస్తత్త్వ పరిజ్ఞానము ప్రదర్శించినాడో, శృంగారము నెంత లలితముగ పోషించినాడో గమనింపవచ్చును. రస విషయమున నిట్లు విభిన్నములై యున్న శాకుంతల, ఉత్తరరామ చరిత్రలను ఒండొంటితో పోల్చి తారతమ్య నిరూపణ గావించుటకు వీలులేదు. భవభూతి రచించిన రూపకత్రయమునందును ఉత్తరరామ చరిత్ర అత్యుత్తమమగు రచన యగుటచే "ఉత్తరే రామచరితే భవభూతి ర్విశిష్యతే" అను వాక్యము పండితలోకమున వ్యవహృతమైనది. అంతియే కాని శాకుంతలముతో పోల్చి పండితులొసంగిన తారతమ్య నిర్ణయ వాక్యము కాదిది.

ఈ విషయ మెట్లున్నను, ఉత్తరరామ చరిత్ర అత్యుత్తమ రచనలలో నొకటి యనుట నిక్కము. కవి—మహాపండితుడు, వశ్యవాక్కు, ప్రతిభావంతుడు, మీదు మిక్కిలి అసాధారణమగు భావనాశక్తిగలవాడు. ఇతడు వ్యక్తముచేసిన భావములను బట్టిచూడ నితని హృదయము సుకుమారము, విశాలము ననికూడ స్పష్టమగుచున్నది. రామాయణోత్తరకాండ కథ సహజకోమలమగు నితని కవితావిధానమునకు అనుగుణమగు నితివృత్తముగ నేర్పడినది. ప్రాచీనులగు నితర కవులవలెనే భవభూతియు, రామాయణేతివృత్తముచే నాకర్షింపబడినాడు. ఉదాత్తనాయకుడగు

రాముని చరిత్రయు, భారతీయ స్త్రీత్వమున కాదర్శమగు సీతాదేవిజీవితగాథయు, నీ కవుల హృదయములను చూఱగొన్నవి. విస్తృతమగు పూర్వకాండ కథ, నాటకరచన కనుకూలింపదని గుర్తించిన కాళిదాసు దానిని శ్రవ్యకావ్యముగ రచించి కృతార్థుడైనాడు. తదితివృత్తమును నాటకవస్తువుగా పోషింపబూని విఫల ప్రయత్నులైన మురారి జయదేవాదులవలెనే భవభూతియు మహావీర చరిత్ర రచనయందు విఫలుడైనాడు. కావ్యత్వ మబ్బినను నాటక స్వరూపము దానికి సిద్ధింపలేదు. ఇతివృత్తము నాటకరచన కనుకూలించునది కాకుండుటయే యిందులకు కారణము. దీనిని గుర్తెఱింగిన వాడువోలె భవభూతి ఉత్తరకాండకథను నాటకీకరించుట మేలైనది. ఉత్తరకాండ కథ సహజముగనే మనోహరమైనది. సీతాపరిత్యాగ వృత్తాంతమే ప్రధానవిషయముగ కథ నడచుచుండుటచే నవాంతరేతివృత్తముల కిందు ప్రసక్తిలేదు. సీతాపరిత్యాగ విషయమారంభముగ పునస్సమాగమము వఱకును నితివృత్తము నేకముఖముగ నడపించుట కిందవకాశ మెక్కువగ కల్గినది. నాయికా నాయకుల చరిత్రలును నుదాత్తభావ సమన్వితములైనవి. సీతా పరిత్యాగ సంఘటనము ఆధారముగ నాయికానాయకుల అన్యోన్యప్రేమను విప్రలంభమార్గమున చిత్రించుటకును, వియోగతప్తులగు వీరి హృదయవ్యథ ఆధారముగ కరుణ రసము నుత్పాదించుటకును, కవికి చక్కని యవకాశము లభించినది. ఇట్లు నాటకోచితమైయున్న రామాయణోత్తరకాండ కథను, భవభూతి గ్రహించి, తన ప్రణాళిక కనుకూలమగు విధమున దిద్దితీర్చి తన నాటకమున కితివృత్తముగజేసి కొనినాడు. కాళిదాసాదులవలెనే యితడును మూలకథను కొన్ని పట్టుల మార్చియు, కొన్ని కల్పనలనుచేర్చియు, తన ప్రయోజనమున కనుకూలించునట్లు, ఇతివృత్తమును సంస్కరించుకొనినాడు. కథా సంవిధానమునకును, రసపోషణపాత్ర పోషణలకును కూడ నీ మార్పులును కల్పనలును నెంతయో ప్రయోజనకరములైనవి. కరుణరస పోషణకై యీ కవి గావించిన సన్నివేశకల్పనము ఇతని భావనాశక్తికిని, ప్రతిభకును చక్కని నిదర్శనములు. తృతీయాంకమందలి యీ సన్నివేశమే నాటకమున కాయువుపట్టు. శాకుంతలమునకు చతుర్థాంకమువలె, ఉత్తరరామ చరిత్రకు తృతీయాంకము హృదయ పేటికయై యున్నది. కథా సంవిధాన మేర్పరచుకొనుట, రసపోషణకు తగిన సన్నివేశములను గూర్చుట, వాని యాధారమున భావములను క్రమ మార్గమున పోషించి రసపర్యవసితమొనర్చుట, భావములను పోషించుటలో నసాధారణమగు కవితా సామర్థ్యమును ప్రదర్శించుట—ఇవి ఉత్తరరామ చరిత్ర యందు మనకు సువ్యక్తములగుచున్న యంశములు.

నాటక రచనయందు ప్రధానమైనది కథాసంవిధానము. పాత్రపోషణరస పోషణాదులన్నియు దీని ననుసరించియే యుండును. కావున నితివృత్తమును గూర్చుకొనుట, దానిని తగురీతిగా విభజించి చిత్రించుట, ఉద్దిష్ట ప్రయోజనసిద్ధి కను కూలమగునట్లు కథను నడపుట, అనునవి ముఖ్యవిషయములు. శ్రవ్యకావ్యమైనచో పూర్వోత్తర విషయములను కవి స్వయముగ వివరించుటకును, ఆ యా భావములను విశదీకరించుటకును వీలగును. దృశ్యకావ్యములలో అంతయు పాత్రముల సంభాషణను బట్టియే వ్యక్తము కావలసియుండుటచే, కథా సంవిధానము ప్రాధాన్యము వహించుచున్నది,

ఉత్తరకాండ ననుసరించి సీతారాముల యుదంతము మోదాంతముకాదు. యజ్ఞసమయమున రామాయణమును గానముచేసిన కుశలవులను సీతా కుమారులుగా రాముడు శంకించి సీతను వాల్మీక్యాశ్రమమునుండి పిలిపించును. తన శీలమును గూర్చి శంకించిన లోకమున నుండనొల్లని సీత, తల్లియగు వసుంధరను ప్రార్థించి యామె గర్భమున లీనమైనది. తన పాతివ్రత్యమాహాత్మ్యముల నిట్లు లోకమున ప్రదర్శించియు సీత యిహలోకమును వీడుటచే రాముడేకాకియైనాడు. దృశ్య కావ్యరచనకు పూనుకొనిన భవభూతి, కథనుమార్చి, సీతారాముల పునస్సమాగ మముచే నాటకమును మోదాంతమొనర్చినాడు. ధర్మబద్ధులు, సత్యసంధులు, నిష్కళంకులు నగు నాయికా నాయకులకు శాశ్వతమగు హాని కలిగినట్లు దృశ్య కావ్యములందు చిత్రించినచో, విద్వాంసులగువారి విషయమెట్లున్నను పామరుల హృదయములు క్షోభచెందుననియు, న్యాయధర్మముల యెడ వారికి ప్రత్యయము నశించుననియు ప్రాచీనుల అభిప్రాయము. ఈ సంప్రదాయము ననుసరించియే భవభూతియు, సీతారాముల పునస్సంయోగముచే నితివృత్తమును ముగించినాడు. పునస్సంయోగ ముద్దిష్టమగుటచే నిరాస రూపమగు సీతా మనశ్శల్యము తత్పూర్వమే ఉద్ఘాటితము కావలసియుండును. తన హృదయమును, గుణమును నెఱింగియుండియు భర్త తన్ను త్యజించినాడన్న భావము సీతాహృదయము నందున్నంతవఱకును, పునస్సమాగమము కల్పించుటకు కవికి వీలులేదు. తన విషయమున భర్తకుగల అనురాగమెట్టిదో సీతకు ప్రత్యక్షముగ గోచరించిననే తప్ప, ఆమె మనశ్శల్యము తొలగజాలదు. ప్రజారంజనార్థమై విధిలేక తనను రాముడు గృహమునుండి పంపి నాడనియు, తన వియోగమువలన రాముడును తనవలెనే యెంతయు తపించు చున్నాడనియు, సీత గ్రహించుట ముఖ్యము. కావున సీతారాములకు పూర్వపరిచిత మగు జనస్థానమున విచిత్రమగు సమాగమమును కవి కల్పించి, తన ప్రయోజన

మును సాధించుకొనినాడు. ఈ సమాగమార్థమై శ్రీరాము నందు గొనిపోవుటకు శంబూకవృత్తాంత మవసరమైనది. దండకారణ్య ప్రదేశమగుటచే రామునకు సీతా స్మరణ కల్గుటయు, తన పూర్వవృత్తాంతమంతయు కన్నులకు గట్టినట్లు మనసున గోచరమగుటయు తప్పదు. భావోద్వేగమునకులోనై రాముడు మూర్ఛిల్లుట, తద్రక్షణార్థము సీతాహస్తస్పర్శ అవసరమగుట, ఇత్యాది సంవిధానమేర్పడినది. తరువాతి ఘట్టమునందలి కుశలవ వృత్తాంతమును, తదనుగత వృత్తాంతములును, ఈ సీతారామ పునస్సమాగమమునకే సాధకములైనవి. ఈ యితివృత్తమును నడపించుటలో కవి యవలంబించిన విధానము కార్యకారణ సంబద్ధమైయున్నది. కవి కూర్చిన కల్పనలుగూడ స్వాభావికములై కథా సంవిధానమునకు ఉపకరించినవి.

సీతపై ప్రజలలో వ్యాపించియున్న యపవాదమును ప్రజారంజకుడగు రాముడు విని సీతను భాగీరథీతీరారణ్యములకు పంపించివేయుట ప్రథమాంకమందలి ప్రధానేతివృత్తము సీతా పరిత్యాగానంతరము పండ్రెండు సంవత్సరములకు పిమ్మట జరిగిన వృత్తాంతముతో ద్వితీయాంకము ప్రారంభమగుచున్నది. శంబూకవధార్థమై రాముడు దండకారణ్యమున ప్రవేశించుట, పిమ్మట జనస్థానమందలి చిరపరిచితములగు దృశ్యములచే సీతను స్మరించుకొని దుఃఖించుట, ద్వితీయ తృతీయాంకముల యందలివిషయము. భాగీరథీ మాహాత్మ్యముచే నితరుల కదృశ్యలై సీతా తమసలు ప్రవేశించుటయు, రాముని దీనావస్థను సీత కనులార గాంచుటయు, ననునవి యిందు కవి యేర్పరచిన సంవిధానములు. రామునకు సీతయందుగల గాఢమగు ప్రేమ వ్యక్తమగుటకును, పరిత్యాగ కారణముగా సీతా హృదయమున కల్గిన ఖేద ముపశమించుటకును, నీ సన్నివేశము ప్రయోజనకారి యైనది. సీతారాముల పరస్పర ప్రేమ నాధారముగాచేసికొని వారి వియోగ దుఃఖము నతిరమణీయముగ రసవంతముగ వర్ణించుటకు, కవికీ ఘట్ట మవకాశమొసగినది. ఋష్యశృంగుని ద్వాదశ వార్షికసత్రమును పరిసమాప్తి గావించి గృహాభిముఖులై వచ్చుచున్న కౌసల్యాదులు, సీతా నిరాసమునుగూర్చి విని దుఃఖితలై నగరమునకు పోనొల్లక వాల్మీక్యాశ్రమమున నిల్వ సంకల్పించుటయు, నందు వైఖానస వ్రతము బూని పర్యటించుచున్న జనకునితో వారికి సమాగమము కల్గుటయు, లవునియందు సీతారూపరేఖాదులను గాంచి కౌసల్యాదు లతడు సీతా పుత్త్రుడేమో యనెడి శంకకు లోనగుటయు, మేధాశ్వరక్షణార్థమై లక్ష్మణ కుమారుడగు చంద్రకేతు డందువచ్చుటయు, నిత్యాదులు—ఈ తృతీయభాగమందలి కథాంశములు. జనస్థానమును వీడి అయోధ్యకు పుష్పక విమాన మందేగుచుండిన రాముడు లవునితో యజ్ఞాశ్వ విషయ

మున పోరుచున్న చంద్రకేతువును మార్గమున గాంచి యందు దిగుటయు, లవ కుశులతో నతనికి సమాగమము కల్గుటయు, వారియందు స్పష్టముగ వ్యక్తమగుచున్న సీతా రూపరేఖాదులను బట్టి వారు సీతాకుమారులై యుందురేమో యనెడి శంకకు రాముడు లోనగుటయు, పిమ్మట జనకుడు, కౌసల్యాదులు రాముని చూచుటయు, నను నంశములు చతుర్థభాగమునకు చెందినవి, సప్తమాంకేతి వృత్తము కథా సంవిధానమునం దైదవభాగము. వాల్మీకిచే రచితమైన యంతర్నాటిక పౌరుల సమక్షమందు ప్రదర్శిత మగుటయు, పరిత్యాగానంతరపు సీతా వృత్తాంతము రామాదులకు తెలియవచ్చుటయు, సీతాదేవి దివ్యచరిత్ర పావిత్ర్యములు భాగీరథీ వసుంధరలచే ప్రత్యక్షీకరింపబడుటచే ప్రజాపవాదము నిరాసమగుటయు, సీతా రాములకు పునస్సమాగమము కల్గుటయు నను నవి యీ భాగమందలి కథాంశములు. ఇట్లు స్థూలముగ నైదు ఘట్టములుగా నితివృత్తమును విభజించుకొని ఆ యా ఘట్టముల నతి నైపుణ్యముతో రసవంతముగ చిత్రించినాడు.

పట్టాభిషేకానంతరము తదర్థమై అయోధ్యకువచ్చిన బంధు మిత్త్రాదులు స్వదేశములకు మఱలిన తరువాతి కథతో ప్రథమాంక మారంభమగుచున్నది. ఈ పూర్వగాథ ప్రస్తావనచే సూచితము. తండ్రియగు జనకుని యెడబాటువలన ఖిన్నురాలై యున్న సీత ననునయించుటకై రాముడు ధర్మాసనమునుండి ఉత్థితుడగుచున్నాడనుట ప్రస్తావనాంతమందుగల నటుని వాక్యము. దీని ననుసరించి రాముడు సీత నోదార్చుచున్నట్లు ప్రథమాంక కథ ఆరంభమగుచున్నది. విషాద గర్భితమగు నొక నాటకీయాంశ మిందు సూచితమై యున్నది. సాధారణముగ నుదాత్త నాయకునకు జీవితమున నేర్పడెడి కష్టపరంపరకును, తన్మూలమున నతడును అతని యాప్తులును ననుభవించు క్లేశమునకును మూలకారణము నాయకునియందలి యొకానొక అల్పలోపమో లేక దౌర్బల్యలేశమో అగుచున్నది. పాశ్చాత్య నాటక విమర్శకులును, మన శాస్త్రవేత్తలునుకూడ నంగీకరించిన విషయమిది. జీవితము నందలి సుఖదుఃఖముల కన్నిటికిని పురాకృత కర్మపరిపాకమే మూలమని భారతీయుల విశ్వాసము. ఈ జీవిత సంఘటనలకు సంచితము బలీయమగు మూలమేమైయున్నను, నాయా సుఖదుఃఖములకు ప్రత్యక్షకారణమొకటి స్వల్పమైనదియే యైనను నుండకపోదు. ఇది ప్రకృతిసిద్ధమగు విషయము. ఉత్తరరామ చరిత్ర కథా విషయమునగూడ నిది సమన్వయమగుచున్నది. జనకుని స్వదేశగమనముచే విమనస్కయైయున్న సీతాదేవిని సాంత్వన పరచుటకై రాముడు ధర్మాసనమును వీడి గృహమునకేగెనని ప్రస్తావనాంత వాక్యము.

'దేవ్యాస్తతో విమనసః పరిసాంత్వనాయ
ధర్మాసనా ద్విశతి వాసగృహం నరేంద్రః'

రాముడింతవఱకును ధర్మాసనమున రాజ ధర్మములను నిర్వహించుచుండి, యిపుడు సతీపరిసాంత్వనార్థమై ధర్మాసనమును వీడినాడు. సతీ సంబంధమగు నత్యను రాగము ధర్మనిర్వహణమునకు అడ్డువచ్చినది. అనుద్దిష్టముగ స్వధర్మవిషయమున జరిగిన యీ లోపలేశమే తర్వాతి విషాదగర్భిత కథకంతకును హేతువని యూహింపనగును. ఇంత మాత్రముచే రాముడు ధర్మవిముఖుడనిగాని, ధర్మనిర్వహణమునందు ప్రమత్తుడనిగాని చెప్పరాదు. తన జీవితమునంతను ధర్మనిర్వహణమునకై ధారవోసిన పురుషోత్తముడు శ్రీరాముడు. సర్వవిధములగు ధర్మములను పోషించుటలో శ్రీరాముడు తన జీవిత సౌఖ్యములనే త్యాగమొనర్చినాడు. ఉదాత్తులగు నిట్టి నాయకుల విషయమున కలుగు లోపలేశమెల్లప్పుడును అనుద్దిష్టపూర్వకమును, విధిప్రాబల్య మూలమును నైయుండు ననుటలో సందేహములేదు. నలుడు, ధర్మరాజు మున్నగు నుత్తముల విషయమునకూడ నిట్లే జరిగినది. సీతాపవాదమునుగూర్చి రాముడు వినుట, ప్రజారంజనార్థ మామెను కానల కంపుట, తత్కారణముగా సీతారాము లిర్వురును నిరవధిక దుఃఖము ననుభవించుట,— ఇదంతయు విషాదగర్భితమే యైయున్నది. నాయికానాయకులకు కడపట పునస్సంయోగము కూర్పబడియున్నను, ఆదినుండి తుదివఱకును పోషితమైయున్న యితివృత్తము విషాదగర్భితమై యున్నదనుటలో సందేహములేదు. ఈ శోకము నాధారముగ చేసికొనియే కరుణను పోషించుటకు కవి కవకాశము గల్గినది. దుర్ముఖునివలన అపవాద విషయమును వినిన రాముడు రాజధర్మము నిర్వహించుటకై తన బహిఃప్రాణమగు సీతను త్యజింప నిశ్చయించినాడు. కాని సీతను కానల కంపుట యెట్లు? బాహాటముగా సీతకు యథార్థమును తెల్పుటెంతయు క్రూరము, ననుచితము నగును. పూర్ణ గర్భిణియు, సుకుమార శరీరయు, భర్తైక జీవితయునగు సీతకు రాముడపవాదమును గూర్చి యెట్లు చెప్పగలడు? లోకాపవాద విషయమును భర్తనోట పలికించుటకన్నను అనౌచిత్యము వేఱొండుండదు. అదియుగాక అశనిపాతమువంటి తద్వార్తను వినిన సీత దానినోర్చి కాననమునకు ప్రయాణమగుట యెట్లు? సాధారణ సంఘమునగూడ నిట్టిది క్రూరము, అనుచితము నగును. ఇట్టి సంఘటనను భవభూతి నిర్వహించిన విధము ప్రశంసింపదగినది. చిత్రపట సందర్శనముచే భాగీరథీ తీరప్రదేశములందు మఱల విహరింప వలెననెడి కోరిక సీతాదేవికి కల్గుటయు, గర్భిణియగు సీత కోరికలను తప్పక నెరవేర్పవలసిన

దని అరుంధత్యాదులు రామునకు సందేశమంపుటయు—అను నంశము లీవిషయము నందుపకరించినవి. సీతాదేవికి కల్గిన యీ కోరికను పురస్కరించుకొనియే రాము డామెను భాగీరథీప్రాంత భూముల కనుపగల్గినాడు. ఇక, తల్లులగు కౌసల్యాదు లును, గురు జనులగు అరుంధతీ వసిష్ఠులును, గృహమునందుండినచో, సీతా వన గమనమునకు ప్రతిబంధకము కలుగకపోదు. గురుజనులింటనుండియు, పూర్ణ గర్భిణియగు సీత నడవులకు పంపుట జరుగదు. వంశప్రతిష్ఠా రక్షణార్థమై యొకవేళ రాముడు సీతను త్యజింప నిశ్చయించుకొన్నను కౌసల్యాదులు కోడలిని పితృ గృహమునకు పంపుదురుగాని అడవుల కంపజాలరు గదా ! కావున గురుజను లెవ్వరును ఆ సమయమునందింట లేకుండునట్లు సంవిధాన మేర్పరుపవలసివచ్చినది. రామాయణకథ ననుసరించి శ్రీరామునకు కుశలవులతోడి సమాగమము పండ్రెండు సంవత్సరములకు పిమ్మట జరిగినది. అంతకాలమును కౌసల్యాది గురుజనులు గృహమున లేకుండునట్లు చేయుటకై భవభూతి ద్వాదశ సత్త్రవిషయమును కల్పింప వలసివచ్చెను. ఆ యజ్ఞ నిర్వహణార్థమై గురుజనులెల్లరును ఋష్యశృంగాశ్రమ మున పండ్రెండు సంవత్సరములు నిల్చుటచే సీతా వనవాసగమనమునకును, తద నంతరము జరిగిన విషయములకును అవకాశము కల్గినది. ప్రథమాంకమున కవి ప్రవేశపెట్టిన ప్రతి విషయమును తదనంతర కథాప్రవృత్తికి సాధకమైనది. ఋష్య శృంగాశ్రమమునుండి వసిష్ఠమహర్షి సీతకంపిన సందేశమిది :—

విశ్వంభరా భగవతీ భవతీ మసూత
రాజా ప్రజాపతి సమో జనకః పితా తే
తేషాం వధూస్త్వమసి నందిని పార్థివానామ్
యేషాం కులేషు సవితా చ గురుర్వయం చ ॥

"విశ్వంభర యగు భూదేవి నీకు తల్లి ; ప్రజాపతి సముడగు జనకుడు తండ్రి ; సవితృడును నేనును గురువులగు రాజులకు నీవు కోడలవు." ఈ సందేశమెట్లు భావగర్భితమైయున్నదో గమనింపవచ్చును. సకల చరాచరములను ఎల్లర పాప పుణ్యములను, సర్వమును భరింపగలది గనుకనే భూదేవి విశ్వంభరయగుచున్నది. సహనమునకు భూదేవి ఆదర్శము. ఆమె తనూజాత యగు సీతయు, తల్లితో సమానమగు సహనమును ప్రదర్శింపవలసియున్నది. ప్రజ లామెపై మోపిన అప వాద భారమును, భర్త త్యజించుటవలనగల్గిన అవమాన భారమును, మీదు మిక్కిలి ప్రియపతి వియోగభారమును సీత భరింపవలసియున్నది. ఈవిషయ మంతయు వసిష్ఠ సందేశమందలి యీప్రథమవాక్యమున సూచితమైయున్నది. ప్రజాపతిసముడగు

జనకుని పుత్త్రియగుటచే ప్రజారక్షణ కర్తవ్యము సీతకును గలదని సూచన. తన్ను నిందించిన ప్రజలపై ఈమె కోపమూనకుండుటకు ఇది ఉపకరించుచున్నది. తండ్రి బ్రహ్మజ్ఞాని యగుటచే సీతయు తనకు గల్గిన యాపదను విధివిలాసముగా గ్రహింపవలెనని యిది సూచించుచున్నది. పావిత్ర్య చైతన్యములకు స్థానమును, పరోక్షపురుషుడును నగు సవితృని, గురుస్థానమందున్న వసిష్ఠుని, తలచి వంశరక్షణ గావింపవలసిన బాధ్యత సీతపై నున్నదనియు నీ తృతీయ వాక్యమున సూచింపబడి యున్నది. సీతావిషయకమైన ఉత్తరకథార్థమంతయు కవి యిట్లు సందేశ వాక్యములలో గర్భితమొనర్చియున్నాడు. వసిష్ఠుడు రామునకంపిన సందేశముకూడ నిట్లే అర్థవంతమైయున్నది.

జామాతృయజ్ఞేన వయం నిరుద్ధాస్త్వం బాల ఏవాఽసి నవంచ రాజ్యం।
యుక్తః ప్రజానామనురంజనే స్యాస్తస్మాద్యశో యత్పరమం ధనం వః॥

రామున కింకను రాజ్యానుభవము చాలదనియు, వయస్సు చాలమిచే, ధర్మనిర్ణయము కష్టమనియు, కావున ప్రజారంజనమునే ఆదర్శముగ నిడుకొన్నచో ధర్మము పాలితము కాగలదనియు సారాంశము. దీనిని గ్రహించియే రాముడు, ప్రజారంజనార్థమై జానకనైన వదలుటకు తాను సంసిద్ధుడని పలికి ధర్మపాలనమున తనకుగల ఆసక్తిని ప్రదర్శించినాడు. సీతాత్యాగనిర్ణయమునకు గురుని యాదేశముగూడ దోహద మొనర్చునట్లు కవి సంవిధాన మేర్పరచుటయే కాక, సీతాత్యాగవిషయమును రాముని నోటనే చెప్పించియుండుట గమనింపనగును. దీనిని పాశ్చాత్యులు నాటకీయధ్వని (Dramatic Irony) యని పేర్కొందురు.

ప్రథమాంకమున కవి కల్పించిన యంశములలో చిత్రపట సందర్శనము కథాసంవిధానమునకు చాల ముఖ్యమును, విశిష్టభావపోషకమునునై యున్నది. సీతాదేవి వినోదార్థము చిత్రపటము రచితమైనదని రాముదెఱిగి, అది యెంతవఱకు ముగిసినదని లక్ష్మణుని ప్రశ్నించును. 'సీతాదేవి యగ్నిశుద్ధివఱకును' అని లక్ష్మణుడు పల్కుటయు, రాముడది విని ఖిన్నుడై 'దేవీ! ఇది నీకు జీవితావధి యగు ప్రవాదము' అని పల్కుటయు నారంభమునందే కలదు. సీతకు ముందు కల్గబోవు జనాపవాదమును కవి ముందుగనే యిట్లు సూచించుచున్నాడు. "జీవితావధియగు ప్రవాదము" అనెడి ప్రయోగముకూడ ఉద్దిష్టపూర్వకము. చిత్రపట సందర్శనమున ప్రప్రథమమున సీతకు గోచరించినది జృంభకాస్త్రముల దృశ్యము. దివ్యములగు నీ జృంభకాస్త్రములు ధర్మసంరక్షణార్థమువందు రామునకు సాధనము లైనవో, వానితో చిత్రపటసందర్శన మారంభించుటచే నిందును ధర్మము

రక్షితము కాగలదనెడి సూచనగలదు. సీత వానికి నమస్కరించుటతోడనే తదస్త్రము లామె గర్భస్థసంతానమునకు చెందుగాత మని రాముడాశీర్వదించినాడు. షష్ఠాంకమున కుశలవులతో రామునకు సమాగమముకలిగినపుడు వారికి జృంభకాస్త్రములు సిద్ధించియుండుటను గమనించిన రాముడు వారిని సీతాపుత్త్రులుగా శంకించుటకిది యాధారమైనది. సప్తమాంకమున జృంభకాస్త్రాధిదేవతలు ప్రత్యక్షమగునట్లుకూడ కవి యేర్పరచినాడు. సీతారాముల దివ్యత్వమాహాత్మ్యములు ప్రజలకు ప్రత్యక్షమగుటెంతయు ఆవసరమైనది. ప్రజలు తలలువంచి తమపాపమునకు పశ్చాత్తాపమును వెల్లడించినారు. ఇట్లీ జృంభకాస్త్రవిషయము కథతో అనుబంధించియున్నది. పటమున చిత్రితమైయున్న గంగానదికి రాముడు నమస్కరించి తద్దేవత నుద్దేశించి, "తల్లీ! అరుంధతివలె నీవును నీకోడలగు సీతకు మంగళమును కూర్చుదానివి కమ్ము" అని ప్రార్థించినాడు. పిమ్మట అపవాదశ్రవణానంతరము, రాముడు నిద్రించుచున్న సీతను వదలిపోవుచు, భూదేవి నుద్దేశించి 'భగవతీ! వసుంధరాదేవీ! సుశ్లాఘ్యయగు నీ బిడ్డను కాపాడుకొనుము' అని ప్రార్థించి నిర్గమించినాడు. రామపరిత్యక్తయై భాగీరథిలో తన్నుదా వైచుకొన్న సీతను భాగీరథి రక్షించుట, ఆమె కుమారులను, యుక్తకాలమున వాల్మీకి కప్పగించుట, రాముడు దండకారణ్యమునకు వచ్చిన సందర్భమున నాపదను శంకించి సీతాతమసల నందు బంపి రాముడు రక్షితుడగునట్లొనర్చుట, కడపట వసుంధరాద్వితీయయై రామునకు సీత నప్పగించుట, మున్నగు కథాంశములన్నింటికిని ఈ ప్రథమాంకమునందలి రాముని ప్రార్థనలతో సంబంధమేర్పడియున్నది. చిత్రపటసందర్శనమువలన కవి సాధించిన మరియొక విశిష్టప్రయోజనమును గలదు. సీతారాములకు ముమ్ముందు వియోగము కలుగనున్నది. కవి రామునిచే పలికించి నట్లీ వియోగము దుర్భరమైనది. రావణుడొనర్చిన సీతాపహరణము కారణముగా పూర్వము కలిగిన వియోగమున కొక అవధి యుండినది. శత్రుసంహారణముతో సీతాపునస్సమాగమము సాధ్యమనెడి ప్రత్యాశాప్రత్యయములును, శత్రుసంహారక విషయకమగు చిత్రమును, తద్విషయమున రాముడొనర్చిన మహాప్రయత్నమును, ఆ వియోగబాధ నతడు సహించునట్లు చేసినవి. ఇపుడు కలుగబోవు రెండవవియోగమట్టిదికాదు. [illegible] సీతను త్యజించుటచే దుస్సహమును, తత్త్యాగము జనాపవాదమూలకమగుటచే నిరవ చున్నది. ఇట్టి దుస్సహము, ప్రత్యాశారహితము నగు వియోగదుఃఖము సీతారాములకు ప్రథమాంకకథాంతమున కలుగనున్నది. ద్వితీయాంకారంభము నుండియు, తుదివఱకు మనకిది ప్రత్యక్షగోచరమగుచునేయున్నది. రావణ

సధారిగా నింతవఱకును విశ్రాంతులై సుఖులై యుండిన నాయికానాయకుల కొక్క సారిగా నిట్టి వియోగదుఃఖము సంభవమగుచో నది హృదయమున కాఘాతము కాగలదు. ఒక్కసారిగా గల్గిన ఆఘాతము వలన కరుణరసస్ఫూర్తి కలుగదు. రస పోషణమనునది యెప్పుడును క్రమపరిణామము ననుసరించి జరుగవలెను. ఆలంబన విభావముచే నుద్బుద్ధమైన భావము క్రమపరిణామమునకు లోనై బహువిధములు, స్థాయిభావపోషకములు నగు నితర సన్నివేశములచే పుష్టమై, క్రమపరిణామముచే పక్వమై రసస్థితిని పొందవలసియున్నది. ఇది మానవమనస్తత్త్వమున కనుగుణ మైన విధానము. కావున నీచిత్రపటసందర్శనము నాధారముగా కవి సీతారాముల హృదయములను భావిదుఃఖానుభవమునకు సిద్ధమొనర్చుచున్నాడు. తమకు పూర్వము కల్గిన వియోగమంతయు చిత్రపట సందర్శనము వలన స్మరణకు రాగా, నాయికా నాయకులు భావనావ్యాపారమునకు లోనై తద్వియోగమును నూతనముగ మఱల ననుభవించుచున్నట్టి స్థితికి లోనగుచున్నారు. చిత్రితములైన పూర్వదృశ్యము లాధారముగా ప్రభూతమగు భావనకధీనులై వాస్తవపరిస్థితులను విస్మరించి సీతా రాము లిద్దరును వియోగదుఃఖమునకు మఱల పాల్పడివారు. మహాగంభీరుడగు రాముడుకూడ పూర్వవృత్తాంతస్మరణచే చలింపగా లక్ష్మణుడు "అన్నా! యేమిది" అని హెచ్చరింపవలసివచ్చినది. సీతయు నట్లే రాముని వియోగమును తానప్పు డనుభవించుచున్న దానివలె దుఃఖించినది. నాయికానాయకు లిట్లు చిత్రపటసందర్శన సందర్భమున దుస్సహవియోగ దుఃఖమునకు లోనగుటవలన తదనంతరము కల్గిన వియోగదుఃఖము నోర్వగల్గినారు. ప్రథమాంకముననే యామెకు వియోగమేర్పడు సంఘటన గల్గినది. దుర్ముఖునివలన నపవాద విషయమును విన్నదే తడవుగ రామునకు దుఃఖమారంభమైనది. చిత్రపట సందర్శనముచే గలిగిన విరహభావన ప్రబలమై నిద్రలో సీత కలవరించునట్లుగూడ చేసినది. "హా! ఆర్యపుత్త్రిడా! ఎట నున్నావు?" అని సీత దుర్ముఖుని ప్రవేశమునకు పూర్వమే పలవరించినది. ఈ విధమున భావివిరహదుఃఖానుభవమునకీ ఘట్టము పోషకమైయున్నది. మఱియు పటమున చిత్రితములై యున్న భాగీరథీతీరప్రదేశములను గాంచుట వలననే మఱల నందు విహరింపవలె ననెడి కోర్కె సీతకు కల్గుటయు, రాముడద్దానిని పురస్క రించుకొని యామెను కానలకు పంపి రాజ ధర్మమును నిర్వహింపకల్గుటయు పొసగినది.

ఈ ఘట్టము సాధించిన మఱియొక విశిష్టప్రయోజనమును గలదు. జనస్థాన మున పర్యటించుచున్న రాముడు, సీతను స్మరించుకొని ఉత్కటమగు శోకమునకు

లోనై మఱల మఱల మూర్ఛకులోనైనాడు. అట్టి మూర్ఛనుండి యితనిని ఉజ్జీవింప చేసినది సీతా హస్త స్పర్శ :—

'త్వమేవ నను కల్యాణి సంజీవయజగత్పతిమ్,
ప్రియస్పర్శో హి పాణిస్తే తత్రైష నిరతోజనః'

అని తమస సీతను హెచ్చరించినది. సీతాస్పర్శచే రాముడు ఉచ్ఛ్వసిల్లుటయే కాక, అది సీతాస్పర్శయనికూడ గుర్తింపకల్గినాడు. గుర్తించుట మాత్రమే కాక సీతాస్పర్శవలన తనకుగల్గిన విశిష్టానుభూతి యెట్టిదో పలువిధముల వర్ణించుకొని ఆనందించినాడు. మూడవయంకమందు జరిగిన వృత్తాంతమిది. సీతా హస్త స్పర్శకును రాముని యందది కల్గించు ననుభూతికిని గల సంబంధ మెట్టిదో యితః పూర్వమే సూచితమైయుండవలయును. అట్లుచేయక తృతీయాంకమందే సంఘటనము నొక్కసారిగా కల్పించినచో నది అస్వాభావికమై కన్పట్టకపోదు. పూర్వమెందును తత్ప్రశంసయే చేయక యిట్టి విషయము నొక్కసారిగా ప్రవేశపెట్టినచో నది అసహజముగ తోచుటయేగాక, ఉద్దిష్టప్రయోజనమునుగూడ సాధింపజాలక పోవును. దీనిని గుర్తించియే భవభూతి ప్రథమాంకమునందే సీతా హస్తస్పర్శ ప్రశంసకు తావొసంగినాడు. చిత్రపటసందర్శనముచే కల్గిన విరహవ్యథ ననుభవించి అలసియున్న సీతకు రాముడాలంబన మిచ్చుచు, నామె బాహువునకు తన భుజము నాధారమొనర్చినాడు. తత్స్పర్శచే రామునకు కల్గిన అనిర్వచనీయమగు ననుభూతి యందు వర్ణితమైనది :—

'వినిశ్చేతుం శక్యోన సుఖమితివా దుఃఖమితివా
ప్రమోహో నిద్రావా కిమువిషవిసర్పః కిముమదః
తవస్పర్శే స్పర్శేమమ హి పరిమూఢేంద్రియగణో
వికారశ్చైతన్యంభ్రమయతి చ సమ్మీలయతిచ.'

సీతా స్పర్శకు రాముని హృదయముపైగల ప్రాబల్యమిట్టిది. సుఖదుఃఖమోహనిద్రాదుల కన్నిటికిని విభిన్నమై, వానికంటెను విశిష్టమై, రాముని మనోదేహములను రెంటిని మోహమున ముంపజాలిన సీతాస్పర్శ, అతని జీవితమున శాశ్వతప్రతిష్ఠానమును గల్గించినది. తదనుభూతివలన సిద్ధించిన యానందము రాముడు మరువజాలడు. కావుననే జీవితము నందెప్పుడు నెట్టి స్థితిలో తత్స్పర్శకల్గినను రాముడు దానిని గుర్తింపగల్గుచున్నాడు. ఇట్లు ప్రథమాంకమున చిత్రితమైన యీ విషయము తృతీయాంకమందలి సంఘటనతో ననుసంధించుచున్నది. ఇది ప్రకృతిసహజమైన

విషయమా ? అను సందేహము కొందఱకు కలుగవచ్చును. అన్యోన్యానురాగ బద్ధులగువారి జీవితములలో నిది స్వాభావికమును, సాధ్యమును ననుట సహృదయు లెఱింగిన విషయము. స్పర్శాదులకుగల ప్రాబల్యము ప్రేయసీప్రియులగాఢాను రాగముపై నాధారపడియుండును. బిడ్డల స్పర్శను తల్లి గుర్తింపగల్గుటయు; భర్త పాదధ్వనిని దూరమునుండియే భార్య గుర్తింపగల్గుటయు, నిత్యాదులు సాధారణ లోక విషయములు. [Wreck అను నవలలో రవీంద్రుడిట్టి సన్నివేశమును కల్పించి యుండుట గుర్తింపనగును.] కావున సీతారాముల గాఢపరస్పరప్రేమకు నిదర్శనమగు సీహస్తస్పర్శ విషయము రమణీయము, సహజమునై యున్నది.

ఇతివృత్తమంతయు సీతావిషయకమగు జనాపవాదకముపై నాధారపడి యున్నది. సీతానిరాసమునకు నదియే మూలము. రాజ ధర్మమును పాలింపవలె ననెడి రాముని యత్యుత్సాహమే, సతీత్యాగమున కతనిని పురికొల్పినది. తద్ధర్మ ప్రశంసకుగూడ కవి ప్రథమాంకముననే ఆకరమిచ్చియున్నాడు. ప్రస్తావనయందు సూత్రధారుడు, "రాజద్వార మాశ్రయించి కులధర్మమును నిర్వహింత"మనియు— "సర్వథా వ్యవహర్తవ్యం కుతోహ్యవచనీయతా" — అనియు పలికియున్నాడు. ఇతరుల నిందావాక్యములనుగాని, విమర్శననుగాని లెక్కింపక, కులధర్మమును పాలించుటయే కర్తవ్యమనెడి యుదాత్తభావ మిందుద్ఘాటితమైనది. రాముడు పాటించిన కులధర్మమునకిది సూచకము. ఈ విధమున నాటకకథాసంవిధానమునకు వలయు ప్రణాళికనంతయు కవి ప్రథమాంకముననే సమకూర్చుకొనియున్నాడు.

ప్రథమాంకకథావృత్తాంతమునకు తర్వాత పంద్రెండు సంవత్సరములకు జరిగిన కథాంశముతో ద్వితీయాంక మారంభమగుచున్నది. ప్రథమద్వితీయాంకేతి వృత్తములను కవి విష్కంభముచే ననుసంధించినాడు. [ఇట్టి సందర్భములలో పాశ్చాత్యులు Chorus అను పాత్రను ప్రవేశపెట్టి పూర్వోత్తరేతివృత్తములను అనుసంధింపజేతురు. కథతో మఱియెట్టి యితర సంబంధములేని వ్యక్తి Chorus. సంస్కృతరూపకములలో కథతో సన్నిహిత సంబంధమున్న పాత్రలే విష్కంభప్రవేశకముల ద్వారా యీ ప్రయోజనమును సాధింతురు. [illegible] స్వాభావికతను పాఠకులు గుర్తింతురుగాక!] సీతాపవాదవృత్తాంతము, కౌసల్యాదుల ఋష్యశృంగాశ్రమమునుండి వాల్మీక్యాశ్రమమునకు వచ్చుట, రాముని యశ్వమేధ యాగ ప్రయత్నము, చంద్రకేతుపురాకన, శంబూకవధార్థమై రాముడు దండకారణ్యమునకు వచ్చుట, ఇత్యాదికథావిధాన మిందు సూచితమైయుండుటచే పూర్వోత్తరేతి

వృత్తములకు సన్నిహిత సంబంధమేర్పడినది. ఇంతియకాక, వాల్మీక్యాశ్రమమున పెరుగుచున్న కుశలవుల వృత్తాంతముకూడ నీ విష్కంభమునందు ప్రసన్నముగ సూచితమైయున్నది. శంబూకవధ, శంబూకుడు దివ్యరూపమును ధరించి రాముని పూజించుట, తర్వాతి కథాంశములు. ఇది దండకారణ్య భాగమనియు, జనస్థాన మచటికి సమీపమనియు శంబూకునిచే రాముడెఱుంగును. రామునకు చిరపరిచిత ములగు ప్రదేశములను శంబూకు డతనిస్మరణకు తెచ్చినాడు. తృతీయాంక మందలి కథాభాగమున కిది యనుసంధానము. రాము డాయా పరిసరములను గాంచి, యవి తాను పూర్వము సీతాద్వితీయుడై, విహరించి యానందించిన ప్రదేశము లగుటచే నామెను స్మరించుకొని వియోగదుఃఖ మనుభవించుట తృతీయాంకమందు పోషితమైన విషయము. దానికి ద్వితీయాంక కథాభాగము పునాది యగుచున్నది.

ధర్మనిర్వహణము నందుత్సుకుడై యున్న రాముడు ప్రజాపవాదకారణమున సీతను త్యజింపవలసివచ్చినది. రామునకు సీతపైగల ప్రేమగౌరవము లసాధారణములు. వారి పరస్పర ప్రేమానుబంధము లెట్టివో చిత్రపటసందర్శనసందర్భమునందే వ్యక్తములైనవి. ఐనను, పరిత్యాగము వలన నెంతయు నొచ్చియున్న సీతాహృదయమునకు ఆశ్వాసము కల్గించుటయు, నామె విషయమున రాముని హృదయ మెట్టిదో, ఆమెకు వ్యక్తమగునట్లు చేయుటయు,— ఈ ఘట్టములచే కవి సాధింపతలచిన ప్రయోజనములు. సీతపై రామునకు గల విశ్వాసమును, అనురాగమును, రామునిచే సమక్షమున చెప్పించుట కంటెను, పరోక్షమున చెప్పించుటయే సరసము, నౌచిత్యపోషకము నగుచున్నది. నిజముగ నన్యోన్యానురాగబద్ధు లగు దంపతు లొండొరులకు, తమ ప్రేమను గూర్చి వాచ్యముగ ప్రకటింపరు. అట్లు వ్యక్తముచేయుట అసహజము, ననుచితము నగును. నిజమగు ప్రేమ వియోగమునందే బాగుగ ప్రకాశింపగలదు. కావున సీతావిషయకమగు గాఢానురాగమును రాముడు ఆమెపరోక్షమున వ్యక్తము చేయుటయు, నందును నితరులకు చెప్పునట్లు గాక, తనలో తానే బాధచెందుచు వ్యక్తము చేయుటయు, నౌచితీపోషకములు. భవభూతి యీ విధానము నవలంబించియే సీతారాముల పరస్పరానురాగప్రాశస్త్యము నతి రమణీయముగ చిత్రించినాడు. సీతామనఃక్లేశమునకు ప్రధానకారణము రాము డామె నడవులకంపుటకాదు. వాస్తవపరిస్థితిని రాము డామెకు తెలిపి, అడవులకు పొమ్మని శాసించియుండినచో నామెమనస్సునకింతటి బాధ కలిగెడిదికాదు. రాజధర్మ మెట్టిదో యెఱుగనిదికాదు సీత. ప్రజారంజనము రాజునకు ప్రధానకర్తవ్యమని, వసిష్ఠుడు సందేశమంపగా, ధర్మపాలనమునందుత్సుకుడైన రాముడు, సీతనైన

పరిత్యజించుటకు తాను సిద్ధుడ'ని ఆవేశమున పల్కినాడు. ఆ సందర్భమున సీతయు రాముని ధర్మనిష్ఠకు హర్షించినది :—

" స్నేహం దయాం చ సౌఖ్యం చ యది వా జానకీ మపి
ఆరాధనాయ లోకస్య ముంచతో నాస్తి మే వ్యథా ॥ "

అను రాముని వాక్యముపై —

" అత ఏవ రాఘవ ధురంధర ఆర్యపుత్రః " —

అని సీతాప్రశంస. రాముడు తన కేమియు తెలుపక తన్ను విడనాడుటచే నామె మనస్సు చివుక్కుమన్నది. కావున రాముని నిజభావమెట్టిదో సీతకు తెలియుట యావశ్యకము. అతనిభావము తెలియుట మాత్రమే చాలదు. అతని కీమెయందు గల యనురాగవైశిష్ట్యమును, నామె వియోగము వలన నత డనుభవించుచుండు మానసిక క్లేశము కూడ నామెకు ప్రత్యక్షగోచరమైనపుడే అవమానభరాక్లిన్నమగు సీతాహృదయము శిథిలము కాగలదు. రామునివిషయమున సీతాహృదయము కరుణ రసభరితము కావలసియున్నది. రాముని శోచనీయస్థితిని సీత కనులారకాంచిననే తప్ప, అది సాధ్యముగాదు. అట్టిపరిస్థితిని భవభూతి యిందు కల్పించినాడు. ఐనను సీతయెదుట, రాముడు తన మనోభావములను బాహాటముగ వ్యక్తపఱచుటగాని, శోకించుటగాని జరుగకూడదు. అది అనుచితము, నస్వాభావికము నగును. రాము డేకాంతమున తనలో తాను దుఃఖించునట్లు చేయుటయే యుచితవిధానము. రాము డేకాంతమున సీతను స్మరించుకొని వ్యథచెందునట్లును, అదృశ్యరూపమున రాముని గమనించుచుండిన సీత, అతని యవస్థను గాంచి, కరుణకు లోనగునట్లును, కవి అద్భుతమగు సన్నివేశమును కల్పించినాడు. రాముని యవస్థనుచూచిన సీత, తన యపవాదదుఃఖమును పూర్తిగ విస్మరించి అతని దుఃఖముతో తాను తాదాత్మ్యము నందినది. 'దురదృష్టవంతురాలగు తనకై భర్త యెంత విలపించుచున్నాడు', అని సీత వాపోయినది. 'రాముని మా వంక యెప్పుడైనది కదా' యనునెడి జంకు కూడ సీత కేర్పడినది. ఇదియే కవి యీఘట్టముచే సాధింపతలచిన విశిష్టప్రయోజనము. సీతారాములకు పునస్సమాగమము గూర్చుట కిది ప్రాతిపదిక. సీతాహృదయమున నాటిన అవమానశల్య మిట్లుద్ఘాటితమైనందున సీతారాముల హృదయపునస్సంయోగమున కవకాశ మేర్పడినది. భర్తృపరిత్యక్తయై, మారీచాశ్రమమున తపించుచుండిన శకుంతలకు దుష్యంతునితో పునస్సమాగమ మేర్పడినను, కాళిదాసు కథను పరిసమాప్తి యొనర్పలేదు. దుర్వాసశ్శాపవృత్తాంతమును గూర్చి మారీచమహర్షి

వివరించువరకును దుష్యంతుని పూర్వప్రవృత్తి శకుంతలకు బోధపడలేదు. భర్త ప్రవృత్తికి శాపము హేతువని తెలియుటతో హృదయము శాంతమై పూర్వస్థితికి వచ్చినది. కావుననే శకుంతలాదుష్యంతుల దాంపత్యజీవితము పావనమైనది. సీతారాముల పునస్సంయోగమును గూడ భవభూతి యీవిధానము ననుసరించియే సాధించినాడు.

ఈఘట్టమును నిర్వహించుటలో కవి ప్రదర్శించినభావనయు, కవితాశిల్పమును అనన్యసాధ్యములు. జనస్థానవనదేవతయగు వాసంతి, పూర్వము సీతారాములకు సఖి. వీరి వనవాసకాలముననే యీమెతో స్నేహానుబంధ మేర్పడినది. సీతకుగల్గిన యనర్థమును విన్నదాదిగా దుఃఖించుచున్న వాసంతి రామునిపై కోపగించుటలో నాశ్చర్యము లేదు.

"మహారాజా! కుమారలక్ష్మణునకు కుశలమా!" అని స్త్రీసహజమగు విధమున రాముడొనర్చినకార్యము నెత్తిపొడిచినది. శోకము నాపజాలక యేడ్చుచు 'దేవా! యేమి, క్రూరుడవై తివిగదా!' అని స్వాభిప్రాయమును వాచ్యమొనర్చినది. "కీర్తికాముడవై సీతకింతటి యన్యాయమొనర్చి నీవు సాధించిన యశ మెట్టిది?" అని అతడొనర్చిన కార్యమును విమర్శించినది. ఇంతకంటెను హృదయవిదారకమగు నవస్థ రామునకేది గలదు? సీతావిషయమున తానొనర్చినది క్రౌర్యమని రాము డెఱుగకపోలేదు. శంబూకవధోద్యోగమున రాముడు పల్కిన పల్కులే యిందులకు నిదర్శనములు.

రే హస్త! దక్షిణ! మృతస్య శిశోర్ద్విజస్య
జీవాతవే విసృజ శూద్రమునౌ కృపాణమ్.
రామస్య బాహురసి నిర్భరగర్భఖిన్న
సీతావివాసన పటోః కరుణా కుతస్తే?

రాజధర్మనిర్వహణ మేవిధమున నీ కార్యములకు కారణమైనదో, యీ శ్లోకము వ్యక్తమొనర్చుచున్నది. తానొనర్చిన దారుణకర్మను తనపై ప్రీత్యభిమానములుగల యాప్తులు విమర్శించినపుడు హృదయమెట్లు బాధచెందునో వివరింప నవసరములేదు. కనుకనే సీత వాసంతియే క్రూరురాలని పల్కియున్నది. తాము తానొనర్చిన సీతాపరిత్యాగకార్యమును, స్త్రీపాత్రచే, - అందును దివ్యస్త్రీచే, - మరియును సీతారాములయెడ నధికాదరముగల వ్యక్తిచే, విమర్శింపబడునట్లు చేయుట భవభూతి ప్రౌఢిమాపోషకము.

సీతకుకల్గిన యవస్థను తలచి దుస్సహదుఃఖమునకు లోనగుట, శోకోద్వేగమున రాముని తూలనాడుట, దుఃఖవేగము నాపుకొనలేక పైకి నేడ్చి రాముడుకూడ నేడ్చునట్లు చేయుట అనునవి స్త్రీవిషయమునమాత్రమే సాధ్యములు. ఈ విషయమున భవభూతి యెంతయో జాగ్రత్తవహించినాడు. ద్వితీయాంకమున ప్రవేశించిన శంబూకుడుగాని, ఆఱవయంకమున రాముని కలిసికొనిన జనక వసిష్ఠ కౌసల్యాదులలో నెవ్వరుకాని రామునితో సీతా ప్రస్తావనయే కావింపకుండుట గమనింపనగును. వనదేవతయగు వాసంతివిషయము వేఱు. వనవాసమందు సీతారాములతో నామెకేర్పడిన స్నేహానుబంధము విశిష్టమైనది. స్నేహరూపమగు ప్రేమ సీతా రామలక్ష్మణులయం దామె కేర్పడినది. కావున రాముడొనర్చిన కార్యమును గూర్చి యామె ప్రశ్నించుటయు, విమర్శించుటయు, నిత్యాదులు యుక్తములగుచున్నవి. కోమలమగు స్త్రీహృదయమగుటచే తదాధారమున కరుణరసపోషణ గావించుటకు కవి కెక్కువ యవకాశము కల్గినది. రామునిహృదయమును మథించి, తదవస్థ నాధారముగా గొని కరుణరసమును పోషించుటలో కవి యవలంబించిన విధాన మద్భుతావహమైనది. దండకారణ్యవాసమున రాముడు పూర్వము సీతతో విహరించిన వివిధప్రదేశములు, సీత స్వయముగ పెంచిన వృక్షసంతతి, మున్నగువానిని వనదేవత రామునకు వేర్వేరుగా చూపి చెప్పుచున్నది. సీత పెంచిన నెమలియు, నేనుగు గున్నయు నిప్పుడు నిండు యౌవనమున విహరించుచున్నవి. సీత వానిని లాలించి పోషించినవిధాన మంతయు వాసంతి వర్ణించి, రామునకు ప్రత్యక్షమొనర్చుచున్నది. సీతారాముల పూర్వవృత్తాంత మంతయు వనదేవతహృదయమున చిత్రరూపమున నిలిచియుండుటచే తత్స్మరణము ఆమె కుల్లాసకరమే యగుచున్నది. కాని రాముని విషయమున కలిగిన పరిణామము విషాదకరమైనది. పండ్రెండేడులుగ రాముని హృదయకుహరమున కుములుచున్న సీతావియోగ దుఃఖాగ్నికి నీ దృశ్యములును, వాసంతి వాక్యములును, మారుతములై దానిని రగులుకొల్పినవి. తత్ఫలితముగ రాముడు సహజగాంభీర్యమునుగూడ కోల్పోయి తన్ను దా మఱచి యాక్రోశించుటయు, భావోద్వేగమున కాగజాలక, మూర్ఛిల్లుటయు జరిగినది. ఇంతకాలమునుండియు లోననే అణగి భరింపరానిదైయుండిన దుఃఖము బహిర్గతమగుట కవకాశమేర్పడినది. అట్లు కానిచో హృదయము భగ్నమగునని భవభూతి వాచ్యమొనర్చియే యున్నాడు.

"కర్తవ్యాని ఖలు దుఃఖితైర్దుఃఖ నిర్ధారణాని"—
'పూరోత్పీడే తటాకస్య పరీవాహః ప్రతిక్రియా
శోకక్షోభే చ హృదయం ప్రలాపై రవధార్యతే.'

అందును సీతారాముల ప్రణయగాథాసంబద్ధములగు విషయములను వాసంతి వాక్యములు స్పృశించుచుంటచే రామునిహృదయమునకు మఱింత వ్యథకల్గుచున్నది. సీతారాముల గోదావరీపరిసరవిహారములు, వారి ప్రణయకోపములు, అనునయములు మున్నగు సుకుమార విషయములను కవి వాసంతినోట పల్కించినాడు.

'అస్మిన్నేవ లతాగృహే త్వమభవస్తన్మార్గ దత్తేక్షణః
సా హంసైః కృత కౌతుకా చిరమభూద్గోదావరీసైకతే
ఆయాంత్యా పరిదుర్మనాయితమివ త్వాం వీక్ష్యబద్ధస్తయా
కాతర్యాదరవింద కుట్మలనిభో ముగ్ధప్రణామాంజలిః. '—

రాముని ప్రస్తుతావస్థనుబట్టి యీ వర్ణనమతనికి హృదయవిదారకమనుటకు నిక్కము. కావుననే దీనినంతయు చూచుచున్న సీత, వాసంతి కఠినాత్మురాలై రాముని క్షోభింపచేయుచున్నదని నిందించినది. ఈ వర్ణనము రామునకెట్లు బాధాకరమో, సీతకు నట్లే గదా!

ఈ దృశ్యాదులచే సీతారాము లిర్వురును భావోద్వేగమునకులోనై ఇతర ప్రపంచమునే మరచినారు. శోకోద్వేగమున కాగలేక రాముడు మూర్ఛితుడైనాడు. సీతాకరస్పర్శచే నతడు చైతన్యవంతుడగునని, యందులకు తమస సీతను ప్రోత్సహించినది. నిజభర్తృరక్షణార్థమై సీత యతనిని స్పృశించుట, రాముడు చైతన్యవంతుడై తత్స్పర్శ సీతాస్పర్శగా గుర్తించుట, ననునవి కవి గావించిన యద్భుత కల్పనలు. అనన్యసాధారణమగు సీతారాముల పరస్పరానురాగమునకు, ఈ హస్త స్పర్శవృత్తాంతము విశిష్టనిదర్శనము. తత్స్పర్శచే రామునియందు దైహికముగను, మానసికముగను గల్గిన పరిణామమెట్టిదో కవి యత్యద్భుతముగా చిత్రించియున్నాడు.

'ఆలిమ్పన్నమృతమయైరివ ప్రలేపై
రన్తర్వా బహిరపి వా శరీరధాతూన్
సంస్పర్శః పునరపి జీవయన్నకస్మా
దానందపరమి వాదధాతిమోహం॥'

అని రామునిచే కవి పలికించియున్నాడు. పాణిగ్రహణసమయమున గల్గిన సీతా హస్తస్పర్శానుభూతి రామునిజీవితమున శాశ్వతముగ నిలిచిపోయినది. సీతయందు రామునకు గల విశిష్టానురాగబంధము, ఈ యనుభూతిని వివిధవిధముల వికసింప చేసి యితని జీవితమున దీనిని ద్వితీయప్రకృతిగా నొనర్చినది. వివాహకంకణా లంకృతమును, అమృతసూతి కిరణసదృశమును నగు నా నూతనసీతావధూ హస్త స్పర్శ తనకు చిరపరిచితమైనదనియు, కనుక తా నిపుడు గుర్తింపగల్గితిననియు, రాముడు వాసంతితో బల్కినాడు. తృతీయాంకమందు తా కల్పింపబోవు నీ ఘట్ట మును మనసునందుంచుకొనియే కవి, ప్రథమాంకకథయందే సీతాస్పర్శవిషయమును ప్రశంసించినాడు. ఈ ఘట్టమువలన సీతామనశ్శల్యము తొలగింపబడినది; తనపై రామునకుగల గాఢానురాగము వ్యక్తమైనది. స్వర్ణమయ సీతారూపవిగ్రహమే ద్వితీయగ, రాముడు అశ్వమేధమునకు దొడంగెనని రామునిచేతనే కవి పల్కించి యుండుటచేత, సీతపై రామునకు గల గౌరవముగూడ విదితమైనది. కావుననే "అహో ! ఉత్ఖాతితమిదానీం మే పరిత్యాగశల్య మార్యపుత్రేణ"—అని సీత పలికినది. ఇట్లీ ద్వితీయ తృతీయాంకములచే కవి, కడపట జరుగబోవు నాయికానాయకుల పునస్సమాగమమునకు ననుకూలమగు పరిస్థితి నేర్పరచినాడు. సీతారాముల విరహ శోకావస్థను, రసోత్కటముగ చిత్రించి యీ యనర్థమున కంతకును మూలమగు ప్రజాపవాదపరిణామమును ప్రత్యక్షీకరించినాడు. రాముని ధర్మైకనిరతికిని, తద్రక్షణ మునకై యతడొనర్చిన యారంభమునకును, ప్రథమాంకేతివృత్తము స్థానమైనది. నిజధర్మరక్షణప్రయత్నమున తనకెట్టి వ్యథ కల్గుచున్నను, తానెట్లు సుస్థిరుడై ధర్మ పాలనకు ప్రయత్నించుచున్నదియు, ద్వితీయ తృతీయాంకగతమగు నీ రెండవఘట్ట మున చిత్రితము. శోకాతురుడై మూర్ఛనొందిన రాముని స్పృశించి, యతనిని చైతన్యవంతు నొనర్పుమని తమస సీత నాదేశించినపుడు సీత, రాజశాసనమునకు విరుద్ధముగ ప్రవర్తించుటెట్లా యని శంకించినది. నాయికానాయకు లిర్వురును నిట్లు ధర్మపాలనకై తమ జీవితసౌఖ్యమును త్యాగమొనర్చుచుండుట యిందు వ్యక్తము. ఇట్లు ప్రథమాంకేతివృత్తము ముఖసంధియు, ద్వితీయ తృతీయాంక కథాభాగము ప్రతిముఖసంధియు నగుచున్నవి.

వసిష్ఠారుంధతీ పురస్సరులగు కౌసల్యాదులు వాల్మీకి యాశ్రమమునకు వచ్చు టయు, నందు జనకుని చూచుటయు, నను కథాభాగములచే చతుర్థాంక మారంభము. ఇందును ధర్మప్రశంసగలదు. సీతకు రామునివలన జరిగిన యన్యాయము కారణ

ముగ కౌసల్యాదులు జనకుని దర్శింపలేకున్నారు. పుత్త్రికాదుఃఖముచే పరితపించు చున్న జనకునోదార్చుట కౌసల్యధర్మమని గురుని యాదేశము. పుత్త్రికకు జరిగిన యవమానమును స్మరించి మొదట జనకుడు కుపితుడైనను, అరుంధతీప్రార్థనచే శాంతుడై, రాముని రాజధర్మనిరతి నర్థముచేసికొన్నాడు. ఈ ఘట్టముననే వృద్ధ జనులు లవుని చూచుటయు, వానియందు గోచరములగు సీతారూపరేఖాదులను కాంచి ముగ్ధులగుటయు, జరుగును. ఇంతలో యజ్ఞాశ్వము వచ్చుట, చంద్రకేతు ప్రశంస, కూర్పబడినవి. లవ చంద్రకేతువుల యుద్ధకథతో నైదవయంకము కూర్ప బడినది. ఈయుద్ధఘట్టమున గూడ ధర్మప్రశంస కలదు. రథస్థుడైయున్న చంద్ర కేతువు పాదచారియగు లవునితో పోర నొల్లక యుద్ధధర్మమునుగూర్చి సుమంత్రుని ప్రశ్నించుటయు, నతడు ధర్మము తెలుపుటయు నిందనుసంధేయములు. పరస్ప రావలోకనమువలననే లవ చంద్రకేతువుల కొకవిధమగు పరస్పరస్నేహ మేర్పడినది. అన్నదమ్ములని తెలియకుండియు నిట్లు గల్గిన యనుబంధము ప్రకృతిసహజమని కవి వ్యక్తపరచినాడు. లవుడొనర్చిన జృంభకాస్త్రప్రయోగముచే, నా బాలుడు సీతా సంతానమైయుండునేమో యనెడు నొక సంశయము సుమంత్రునకు కల్గినది. ఇట్లీ కథాభాగము నాయకునిచే నారబ్ధమైన ధర్మపాలనమనెడు విషయమును పోషించుచు సీతావిషయక పునస్సమాగమమునకు ప్రత్యాశను కూడ సూచించుచు నాటకరచన యందు గర్భసంధి యగుచున్నది.

జనస్థానమునుండి అయోధ్యకు విమానములో పోవుచుండిన రాముడు లవ చంద్రకేతువులను చూచి, విమానమునుండి దిగి, యుద్ధము నాపుటతో నాఱవయంక మారంభము. కుశలవులతో సమాగమమేర్పడుట, వారియందు రామునకు వాత్సల్య ముదయించుటయు, వారికిని నట్లే రామునందు పితృగౌరవము గల్గుటయు, — ఇత్యాదులను కవి హృదయంగమముగ చిత్రించి, మానవమనస్తత్త్వ మెట్టిదో ప్రదర్శించినాడు. కుశలవులయందు సీతారూపరేఖలు రామునకు స్పష్టముగ గోచర మైనవి. బాలకుల వయస్సునుబట్టియు, వీరికి జన్మతః సిద్ధించిన జృంభకాస్త్ర రహస్యములను బట్టియు, నితరకారణములను బట్టియు, వీరు సీతాకుమారులని, రాముడు శంకించునట్లు కథాసంవిధానము పోషితమైయున్నది. ఈ కుమారప్రత్యభి జ్ఞానఘట్టము సీతాపునస్సమాగమమునకు సాధకమగుచు, ధర్మమెల్లవిధముల రక్షిత మగునని నియతమొనర్చుచుండుటచే నాటకరచనయందు అవమర్శసంధి యగు చున్నది.

మూలకథలో లేని యుద్ధవిషయమును కవి కల్పించినాడు. పద్మపురాణ మందును, జైమినీభారతమందునుగల కథ ననుసరించినాడు భవభూతి. కాని వాని యందున్న విధమున పినతండ్రులతో కుమారులకు యుద్ధము కల్పించుట, అనుచిత మని భవభూతి యెంచి, లక్ష్మణకుమారుడగు చంద్రకేతువుతో లవునకు యుద్ధమును కూర్చినాడు. ఈ మార్పు సరసము నుచితమునై యున్నది. లవుని విషయమై ప్రశ్నించిన జనకాదులతో వాల్మీకి "అంతయును మీరు సమయమున నెఱింగెదరు", అని చెప్పియుండుట కూడ సీతారామపునస్సమాగమమును సూచించుచున్నది. వాల్మీకిచే రచితమై, భరతమునిచే ప్రదర్శింపబడిన, అంతర్నాటికతో సప్తమాంకము కూర్పబడి యున్నది. సకలపౌరజానపదసమక్షమునను, శ్రీరామలక్ష్మణాదుల సమక్షమునను, నీ నాటిక ప్రదర్శితమగుటలో విశిష్టమగు నుద్దేశము కలదు. పరిత్యాగానంతరము, జరిగిన సీతాజీవితవృత్తాంతమును, ఈ నాటకప్రదర్శనము రామాదులకు తెలిపి వారి కాశ్వాసమొసంగినది. పృథ్వీభాగీరథులు స్వయముగ సీతను రక్షించుట, సీతాసంబంధమున "మేము పునీతులమైతి" మని పల్కుట, వారే ప్రత్యక్షమై రామునకు సీతనొప్పగించుట, మున్నగు దివ్యాద్భుతసంఘటనల వలన సీతామాహాత్మ్య పావిత్ర్యములు జగద్విదితములైనవి. అపవాదమునకు కారకులైన పౌరులు సిగ్గుపడి అధోముఖులైనారు. జృంభకాస్త్రాధిదేవతలు ప్రత్యక్షమగుటచే సీతారాముల దివ్యత్వము, ప్రజలకు దృగ్గోచరమైనది. సీతాపవాదము నిరస్తమై, ఆమె పావిత్ర్యమును, రాముని ధర్మనిష్ఠయు, లోకమునకు వ్యక్తములైనవి. ఈ యంతర్నాటిక కల్పనచే కవి యీ విధమున నుద్దిష్టప్రయోజనమును సాధించినాడు. ధర్మనిర్వహణపథమునందు రామునకేర్పడిన అపవాదమూలకమగు సీతావియోగ మును తొలగించి ఉద్దిష్టమగు ధర్మప్రయోజనమును సాధించుటకు ఇంతకంటెను సరసమగు విధానము కానరాదు. రాముడు ధర్మవీరుడు. పుత్త్రధర్మ, క్షాత్రధర్మ, భ్రాతృధర్మాదుల నిదివఱకే పాలించినవాడు. రాజ్యాభిషేకానంతరము రాజధర్మ మును, నిష్కళంకముగ మనఃపూర్వకముగ పాలింప నుత్సహించినవాడు. అట్టివా నికి సతీవియోగమనెడు బలవత్తరమగు నాటంకము ధర్మమార్గమునందేర్పడినది. దానిని తొలగించి ధర్మపాలనము సుకరమగునట్లు సాధించుట యందు ప్రధాన ప్రయోజనము. నాయికానాయకు లనుభవించిన వియోగవ్యథయంతయు, తద్ధర్మ పాలన ప్రయోజనమున కుదాత్తత గల్పించినది. నాటకాంతమున నాయకుడు మంగళము నాశించుచు—'పాప్మభ్యశ్చ పునాతు వర్ధయతు చ శ్రేయాంసి సేయం కథా' అని పలికి అపవాదరూపమగు పాపము నశించి ధర్మమున కాస్కారము కల్గుటచే

లోకమునకు శ్రేయస్సు కల్గునని నిర్దేశించినాడు. నాయకుడు సాధింపతలచిన ఉదాత్త ప్రయోజనము ధర్మమని యిట్లు నిశ్చితమగుచున్నది. ఈప్రయోజనమును బట్టియే నాటకమున పోషితమైన ప్రధానరసమేదియో నిర్ణయింపవలసియుండును.

నాటకము నందాదినుండియు తుదివఱకును స్థూలదృష్టికి ప్రత్యక్షమగుచుండునది కరుణరసము. చిత్రపటసందర్శన ఘట్టము నుండియుకూడ కవి కరుణ నభిమాన రసముగ పోషించుచువచ్చినాడనుటలో సందేహము లేదు. ఈ రసపోషణకు తృతీయాంక మాయువుపట్టని యింతకుపూర్వమే వివరింపబడినది. రామకుశలవుల సమాగమమందును, సీతారాముల పునస్సమాగమసందర్భము నందును గూడ కరుణ రసపోషణకు కవి అవకాశము గల్పించినాడు. ఇట్లు కరుణరసపోషణకు నాటకము నందుగల ప్రాబల్యమునుబట్టి కరుణయే అంగిరసమనెడు నభిప్రాయమేర్పడినది. ప్రాచీనులు గూడ పల్వురిందలి ప్రధానరసము కరుణమనియే ఊహించినారు. కాని విమర్శించిచూచినచో కరుణము ప్రధానరసముకాదని వ్యక్తముకాకపోదు. నాయకుడు సాధింపతలచిన మహాప్రయోజనమును బట్టి అంగిరసము నిర్ణయముకావలెను. నాయకుడిందు సాధింపతలచినది ఉదాత్తమగు ధర్మము. ప్రజారంజనార్థమై యెద్దానినైనను, తుదకు తన బహిఃప్రాణమగు సీతనైనను త్యాగముచేయుటకు తానుద్యుక్తుడని రాము డారంభమునందే ప్రతిజ్ఞయొనర్చినాడు. స్వధర్మపాలనము రఘువంశీయుల కర్తవ్యమని వసిష్ఠుడంపిన సందేశము రాముని సహజోత్సాహమును ద్విగుణీకృతమొనర్చినది. రాముని యీ నిశ్చయమును సీతయు నపుడే ఆమోదించినది. ఇక, నాటకారంభమునకు పూర్వమే ప్రస్తావనయందుకూడ సూత్రధారునిచే ధర్మప్రశంస కవి చేయించియుండుట గమనింపవచ్చును. స్వధర్మము సర్వథా వ్యవహర్తవ్యమనియు, ఇతరుల దూషణాదులను పరకుగొనరాదనియు, సూత్రధార వాక్యము. మఱియు కథారంభమందలి రాముని వాక్యమే నాటకప్రయోజనమును నిర్ణయించునదియై యున్నది. "కిం త్వనుష్ఠాననిత్యత్వం స్వాతంత్ర్యమపకర్షతి" అను వాక్యముచే వ్యక్తిస్వేచ్ఛను ధర్మనిష్ఠ యెట్లు అరికట్టుచున్నదో వ్యక్తమొనర్పబడినది. రాముడొనర్పవలసిన కర్తవ్యము, ఆతని వ్యక్తిస్వాతంత్ర్యమునకు ప్రతిబంధకమైనది. కావుననే సీత పరమసాధ్వియని యెఱింగియు, ఆమెవిషయమున తనకు గల భర్తృధర్మమును గుర్తించియుకూడ, అంతకంటెను విస్తృతమగు రాజధర్మమును పాలించుటకై రాముడు స్వార్థమును త్యాగమొనర్చినాడు.

కవి యిట్లు నాటకారంభమందలి నాయకుని ప్రథమవాక్యమునందే నాటక ప్రయోజనమును సూచింపచేసియున్నాడు. పూర్ణగర్భిణియగు సీతను గృహమున విడిచి కౌసల్యాదులు ఋష్యశృంగాశ్రమమునకు పోవుటకు గూడ ధర్మపాలనమే కారణము. లోకకల్యాణ ముద్దిష్టముగ నిర్వహింపబడు యజ్ఞమనెడి ధర్మము స్వకార్యముకంటెను నుత్తమమైనది గనుక కౌసల్యాదులును, అరుంధతీవసిష్ఠులును, ఋష్యశృంగాశ్రమమునకు పోవలసివచ్చినది. వారు సీతకంపిన సందేశమే యీ విషయమును వ్యక్తముచేయుచున్నది. "లోకారాధనమునందు జానకినైనను త్యాగముచేయుటకు నేను వ్యథనొందను" అనెడి రామునివాక్యమునందే బీజ మిమిడి యున్నది. కావున ధర్మపాలనము నాయకుని ప్రయోజనమనుటలో విప్రతిపత్తి లేదుగదా! మఱియు, చిత్రపటసందర్శనసందర్భమున, అరణ్యావాసగమనమునకై సిద్ధులై యున్న సీతారాముల పటమును చూపి లక్ష్మణుడు, 'రఘువంశీయులే యారణ్యకవ్రతమును వృద్ధాప్యమున నవలంబించిరో, దానిని రాముడు బాల్యముననే అవలంబించినా'డని పలికి, రాముని ధర్మదీక్షను ప్రశంసించినాడు. దుర్ముఖుని వలన నపవాదవృత్తాంతమును వినిన రాముడు, సీతావిషయమున తానెట్లు ప్రవర్తింప వలెనో యనెడి పరితాపమునకు లోనై,

"సతాం కేనాపి కార్యేణ లోకస్యారాధనం పరమ్,
తత్ప్రతీతం హి తాతేన మాంచ ప్రాణాంశ్చ ముంచతా."

అను వాక్యమున, లోకారాధనమే సత్పురుషుల ధర్మమనియు, దాని పాలించుట యందే తన తండ్రియగు దశరథుడు ప్రియపుత్త్రుని కోల్పోయి ప్రాణములను గూడ త్యజించెననియు పలికినాడు. రఘువంశీయులు ధర్మనిష్ఠకలవారగుటచేతనే,

"ఇక్ష్వాకువంశోఽభిమతః ప్రజానామ్"

అని రాముడభిప్రాయ మిచ్చియున్నాడు. కావుననే తానును నాత్మసౌఖ్యత్యాగము గావించి ధర్మమును పాలింపవలెననునది రాముని నిశ్చయము. ఐన, అగ్నిసాక్షిగ వివాహమాడి, బాల్యమాదిగ ప్రేమించిన సతిని విడనాడుట అధర్మముగాదా? యనెడు ప్రశ్న రామునకు కలుగకపోలేదు. కాని తనకును తన సతికినిమాత్రమే సంబంధించిన ధర్మమునకంటెను లోకమునకు సంబంధించిన విస్తృతధర్మమును పాలించుట రాజు కర్తవ్యమగుటచే రాముడు సీతాత్యాగమునకు నిశ్చయించినాడు. భిన్నధర్మములతో గూడిన సంఘటన లెదుర్కొనినపుడు మానవునకు విషమసమస్య యేర్పడుచున్నది. ఆయా వ్యక్తుల యాదర్శములను, శీలమును, జ్ఞానమును బట్టి

వానిలో నే ధర్మము పాలనీయమనెడి విషయము నిర్ణయమగుచున్నది. 'Les Miserables' అను ప్రసిద్ధమగు ఫరాసు నవలలో, ధర్మనిర్వహణము నందొక రక్షకశాఖోద్యోగి నిట్టి విషమసమస్య యెదుర్కొన్నది. ఒకచో తన జీవితమును రక్షించిన వ్యక్తియెడ తాను చూపవలసిన కృతజ్ఞతాధర్మము, మఱి యొక వైపున తాను పాలింపవలసిన యుద్యోగధర్మము,— అను నీ రెంటిలో నేది పాలనీయమో నిర్ణయించుకొనలేక అతడాత్మహత్యకు పాల్పడినాడు. ధర్మ తారతమ్యవిషయమున నిదమిత్థజ్ఞానము చాలని వ్యక్తినిర్ణయమిది. ముద్రారాక్షసమున మంత్రిరాక్షసునకు గూడ నిట్టి యవస్థయే యేర్పడినది. చందనదాసును రక్షించి మిత్రధర్మమును పాలించుటయే యుత్తమమని పండితుడగు రాక్షసుడు నిర్ణయించినాడు. సిద్ధార్థు డొనర్చిన మహాత్యాగము కూడ నిట్టిదే! తన్ను కని పెంచిన తలిదండ్రులను, ప్రేమించిన సతీసుతులను, రాజ్యసౌఖ్యములను సిద్ధార్థుడు త్యజించినాడు. లోక కల్యాణమునకై జీవితతత్త్వాన్వేషణము గావించుటయే పరమధర్మమని నిర్ణయించిన సిద్ధార్థునకు, పుత్త్రధర్మ, భర్తృధర్మ, రాజధర్మాదులు అప్రధానములుగ దోచినవి. ఇట్టి విషమసమస్యలను పరిష్కరించుకొనుటయందే వ్యక్తిశీలము నిర్ణయమగును. భర్తృధర్మ రాజధర్మములలో రాజధర్మమే విస్తృతము ప్రధానము నైనదని రాముడు నిర్ణయించి, ఆత్మసౌఖ్యత్యాగమొనర్చి తన ఉదాత్తతను ప్రదర్శించినాడు.

ద్వితీయాంకమునకు మొదటనుండు విష్కంభమున సీతాపరిత్యాగ విషయమును గూర్చి ఆత్రేయివలన వాసంతి యెఱిగినది. అట్లు రాముడు సీతను త్యజించియు, అశ్వమేధయాగమును నిర్వహించుచు, బంగారపు సీతాప్రతిమను యజ్ఞ నిర్వహణమున సహధర్మచారిణిగా నిడుకొనెనని విన్న వాసంతికి, రాముని ధర్మ పరత్వమును, గొప్పదనమును వ్యక్తములైనవి.

" లోకోత్తరాణాం చేతాంసికో హి విజ్ఞాతు మర్హతి ? "

(లోకోత్తరులైనవారి హృదయములను తెలిసికొనుట యెవరికి సాధ్యము ?)

అని పల్కినది. ఇందును రాముని ధర్మప్రశంసయే కలదు. శంబూకవధవిషయమున కూడ రాముడు రాజ్యధర్మమునే పాటించినాడు. ఈవిషయమునగూడ నతని నెదుర్కొన్నది విషమసమస్యయే! రాముని స్వకీయాభిప్రాయమునుబట్టి శంబూకు డొనర్చినది తప్పుకాదు. కాని నాటి ధర్మశాసనదృష్టిలో శంబూకునిది అధర్మప్రవృత్తి. ధర్మశాసనమును ప్రవర్తింపజేయవలసిన బాధ్యత రాజగు రామునిపైగలదు. కనుక రాముడు రాజధర్మమును పాలింపక తప్పినదికాదు. కావుననే శంబూకునిపై

ఖడ్గమును ప్రయోగింపబోవుచు, రాముడు తానొనర్చుచున్న కార్యమెట్లు ప్రకారమైనదో వ్యక్తమొనర్చియే యున్నాడు. ఇందును రాముని ధర్మదీక్ష స్పష్టముగ వ్యక్తమైయున్నది.

రామునిచే ననుజ్ఞాతుడై పుణ్యలోకముల గూర్చి పోవు శంబూకుడు గూడ, "పురాణబ్రహ్మర్షియగు నగస్త్యునకు ముందుగా నమస్కరించి, పిమ్మట శాశ్వతమగు పదవినిగూర్చి పోయెద" నని పల్కి ధర్మప్రవృత్తి యెట్టిదో సూచించినాడు. తనకు ప్రియమగు జనస్థానమును బ్రవేశింపబోవుచు, రాముడుకూడ అగస్త్యభగవానుల ఆదేశమును ముందుగ పాటించియుండుట గమనింపదగినది. జనస్థానమందలి పరిచితప్రదేశముల దర్శనముచే వినోదము నొందుట కుత్సుకుడైయున్నను, రాముడిట్లు గురుజనాదేశమునకు గౌరవమొసగియున్నాడు. ఇట్టి ధర్మప్రవృత్తిని నాటకమునందనేక సందర్భములలో కవి ప్రత్యక్షమొనర్చినాడు. జనస్థానమందలి పూర్వపరిచితదృశ్యములచే సీతావియోగదుఃఖ ముత్కటముకాగా, రాముడు పరితపించుచు పౌరులనుగూర్చి యనుకొన్న వాక్యములును ఇందనుసంధించుచున్నవి.

> "న ఖలు భవతాం స్థానం దేవ్యా గృహేఽభిమతం తత
> స్తృణ మివ వనే శూన్యే త్యక్తా న చాప్యనుశోచితా
> చిరపరిచితా స్తే భావా స్తథా ద్రవయంతి మామ్
> ఇదమశరణై రద్యా ప్యేనం ప్రసీదత రుద్యతే" ॥

సీతయునికి పరుల కయిష్టమగుటచే నామెను తృణమువలె పరిత్యజించినాడు. ఇంతవఱకును బాహాటముగ నేడ్చినవాడుకాడు. ప్రజారంజనము కొఱకు భార్యను విడిచియు, రాముడు దుఃఖించుచో నతడు మనఃపూర్వకముగా సీతాపరిత్యాగము గావింపలేదను భావము పౌరులలో కలుగును. రాముని శీలమును శంకించుటకిది యవకాశ మొసగగలదు. కావుననే శూన్యమగు వనమున సీతను తృణమువలె త్యజించియు, ప్రజలకు రాముడు తన దుఃఖమును తెలియనీయలేదు. (నాప్యనుశోచితా) కాని, చిరపరిచితములగు జనస్థానదృశ్యముల దర్శనమువలన కల్గిన ఆ యా భావములు రాముని హృదయమును కలంచి, విలపించునట్లు చేయుచున్నవి. "దిక్కులేక యేడ్చెడి నా విషయమున సహనము చూపవలెను." అని పౌరులను ప్రార్థించుచున్నాడు, రాముడు. రాజధర్మమును పాలించుటలో నాయకుడెంతటి యాత్మత్యాగమును గావించియున్నాడో యిందువలన సువ్యక్తమగుచున్నది. లవ చంద్రకేతువుల యుద్ధసమయమున చంద్రకేతువు యుద్ధధర్మమును గూర్చి యెట్లు

సుమంత్రుని ప్రశ్నించియుండుటయు, నిదివఱకే వివరింపబడినది. సప్తమాంకమున దివ్యములు నద్భుతములు నగు సంఘటనలచే పౌరజానపదులెల్లరును, సీతాదేవి పావిత్ర్యదివ్యత్వములను గుర్తించి యామెకు ప్రణమిల్లునంతవఱకును, రాముడామెను పరిగ్రహింపలేదు. రాముని ధర్మనిర్వహణదీక్ష అట్టిది. ఆ సందర్భమున అరుంధతి పల్కినవాక్య మిందనుసంధేయము.

'నియోజయ యథా ధర్మం ప్రియాం త్వం ధర్మచారిణీమ్' —

(నీయందు ప్రీతియుక్తురాలును, ధర్మచారిణియు నగు సీతను ధర్మము ననుసరించి యజ్ఞకర్మమునందు నియోగింపుము.) — అని అరుంధతి యాదేశము. లోకహితమునుద్దేశించి నిర్వహింపబడునది యజ్ఞము. దానికి ధర్మము మూలము, సీత, ధర్మచారిణి; రామునియందు గాఢానురక్త. సీతలేనిచో రాముడు ధర్మమును సక్రమముగ నిర్వహింపచాలడు. కావున ధర్మచారిణియగు సీతను సహధర్మచారిణిగ నియమించుకొని ధర్మమును రాముడు పాలింపవలయుననుట గురువులయాశయము. సీతాపునస్సమాగమముచే నిట్లు ధర్మపరిపాలనమునందు మఱల రాముడు సమర్థుడగుచున్నాడు. ఈవిధమున నాయకుడు సాధించిన ప్రయోజనము స్వధర్మమని నిర్ణయమగుచున్నది. ధర్మనిర్వహణమునందు నాయకుడు ప్రదర్శించిన యుత్సాహమే ప్రధానరసమునకు మూలము. కావున, ఉత్సాహము స్థాయిభావమగుటచే వీరము — అంగిరసము. నాయకుని ఉత్సాహము ధర్మపరిపాలనాసంబద్ధమగుటచే ధర్మవీరము అంగి.

'వీరశ్చతుర్ధా-దానదయాయుద్ధధర్మైః —
తదుపాధే ఉత్సాహస్య చతుర్విధత్వాత్'—

ఇట్లు ఉత్సాహము చతుర్విధమనియు, వానిననుసరించి వీరము చతుర్విధమనియు, నందు ధర్మవీరమొకటి యనియు, రసగంగాధరకారుడు స్పష్టముచేసియున్నాడు. ఆలంకారికులెల్లరును నంగీకరించినవిషయమగుటచే దీనిని విపులీకరింపనవసరములేదు. ధర్మప్రయోజనమును సాధించుటలో నాయకునికి సతీవియోగమనెడి ప్రతిబంధకమేర్పడినది. ధీరుడు నుదాత్తుడు నగుటచే నాత్మసౌఖ్యమును వియోగదుఃఖమును అధిగమించుచు ధర్మపరిపాలనమునందు నాయకుడు సుస్థిరుడైనాడు. విధివిలాసమునకు నాయికానాయకు లిర్వురును, తలయొగ్గినారు. ఆదియందు ప్రబలమైయుండిన యధర్మము కాలక్రమమున దుర్బలమగుచువచ్చుటయు, పరిస్థితులప్రాబల్యముచే తాత్కాలికముగ నడగియుండినట్టి ధర్మము మఱల వికాసము

నొందుటయు జరిగినది. పూజ్యులగు గురుజనులును, ధర్మనిష్ఠాపరులగు మహర్షులును, భగవదంశసంభూతులగు దివ్యులును, రక్షకులై నిలువ, ధర్మము విజయము గాంచినది. ధర్మపరిపాలనకు ప్రతిబంధకముగ నేర్పడిన వియోగ మాధారముగ నాయికా నాయకులయందు కరుణము పోషించుటకు అవకాశమేర్పడినది. ఇట్లు అంగియగు ధర్మవీరమునకు కరుణము ప్రధానమైయున్నది. అంగియగు ధర్మవీరమును గర్భితముగ నొనర్చి కరుణమును ప్రత్యక్షముగను ఉత్కటముగను కవి పోషించియుండుటచే, కరుణమే అంగిరసమనెడు నపోహ కవకాశమేర్పడినది. కాని, కరుణమునకు శోకము స్థాయిభావము గదా ? ధర్మపరిపాలనమునందు నాయకునకుగల యుత్సాహమునకును, శోకమునకును సంబంధము కుదురుటెట్లు ? సీతాపరిత్యాగానంతరముననేకాని శోకమున కాస్కారములేదు. ప్రథమాంకారంభమున, సీతాద్వితీయుడై యుండియే రాముడు ధర్మప్రయోజనమును సాధింప నిశ్చయించినాడు. కావున, నాయకుని ఆరంభమునకు శోకభావముతో సంబంధము కుదురదు. నాయకుడొనర్చిన అరంభమునకు తర్వాత, ప్రయోజనసిద్ధికి భంగకరముగా నేర్పడినది వియోగవిషయము. తద్వియోగముననుసరించి వచ్చినదియే శోకము. కావున తత్పర్యవసానమగు కరుణ మప్రధానముకాక తప్పదు.

కరుణమును ప్రధానముగ చెప్పవలసివచ్చినచో నాటకారంభమే భిన్నమైయుండవలయును. నాటకారంభమునకు పూర్వమే సీతావియోగ మేర్పడియుండెనేని, సీతాపునస్సమాగమ మనెడు విషయము ప్రయోజనమనియు, నాయికానాయకు లనుభవించెడిది శోకమనియు, తత్కారణమున రసము కరుణమనియు, చెప్పవచ్చును. ఒకవేళ అట్లుచెప్పినను, నాయకుడు సాధింపనుద్దేశించు ప్రయత్నమెట్టిదో తెలియదు గదా ! ప్రజారంజనార్థమై ఉద్దేశపూర్వకముగ, త్యజించిన సీతను మఱల తెచ్చుకొనుటకై రాముడు ప్రయత్నమొనర్చుచున్నాడనుట పొసగదు గదా ! కనుక కరుణమునకు ప్రాధాన్యము నంగీకరించుచో, నాయకుడు సాధింప దొరకొను ప్రయోజనమెద్దియో కనపడదు. శోకానుభూతినే సాధింప తలచుకొన్నాడనుట పొసగదు. అవియన్నియు నట్లుండ, సీతావియోగము నాటకారంభమునకు తర్వాత జరిగినవిషయమేగాని, తత్పూర్వము జరిగినవిషయము కాకుండుటచే, నిట్టివాదమున కాధారములేదు. ధర్మమునే సాధించుటయే నాయకుని ప్రయోజనమనియు, తదాధారమగు నుత్సాహమే ధర్మవీరముగ పర్యవసితమగుచున్నదనియు, నంగీకరింపక తప్పదు.

ఇక, కరుణవిప్రలంభ మిందు ప్రధానరసమనెడి మఱియొక వాదము కలదు. కరుణాత్మకమైన విప్రలంభభేదము కరుణవిప్రలంభము. కావున శృంగారరసభేద

ములలో నిదియు నొకటి. నాయికానాయకులకు బలవత్తరములగు కారణములచే తాత్కాలికమగు నెడబాటు కలుగగా, వారు వియోగతప్తులై యనుభవించు శోకము దీని కాధారము. వియోగమున కవధియున్నదనియు, మఱల నాయికానాయకులు కలిసికొందురనియు నాశయున్నప్పుడే కరుణవిప్రలంభమున కవకాశమున్నది. ఈ ప్రత్యాశ నాయికానాయకులకు తప్పక యుండితీరవలెను. నాయికానాయకు లొండొరులను స్మరించుకొని, రతిభావమునకు లోనై యనుభవించు వ్యథ ప్రత్యాశా సహితమై యున్నప్పుడే కరుణవిప్రలంభము కాగలదు. ప్రత్యాశలేనిచో శృంగార మున కవకాశమే యుండదు. మేఘసందేశమున యక్షునియవస్థ ప్రత్యాశతోగూడిన దగుటచే నందు కరుణాత్మకములగు వర్ణనలు కరుణవిప్రలంభపోషకములు. కాదంబరియందలి మహాశ్వేతావృత్తాంతమును నిట్టిదే। ఉత్తరరామచరిత్రయందలి నాయికానాయకుల పరిస్థితి వేఱు. రామునకుగాని, సీతకుగాని, పునస్సమాగమ ప్రత్యాశయున్నదని చెప్పుటకు వీలులేదు. కీ॥ శే॥ వేదము వేంకటరాయశాస్త్రిగా రీ విషయమును చర్చించుచు, ప్రత్యాశను నిర్ణయించునవిగా నుదహరించిన వాక్య ములు విమర్శనీయములు. "నీవు వీరప్రసవ వవుదువుగాక!" అని వసిష్ఠుడు సీత కంపిన ఆసీస్సుపై రాముడు, 'మహర్షుల వాక్యములు తప్పనివి' అని వ్యాఖ్యానించి యున్నాడు. సీతాపునస్సమాగమవిషయమగు ప్రత్యాశ రామునకు కలదనుట కిది నిదర్శనమని శాస్త్రిగారి యూహ. గర్భిణియైయున్న సీతకు వసిష్ఠుడట్టి సందేశమును పంపుటయు, గురుని ఆశీస్సును పూజ్యభావమున రాముడు గ్రహించుటయు, నిత్యాదులు సాధారణలోకవిషయములు. గురునివాక్యముల నాధారముగ చేసికొనియే యుండినచో రాము డంతటి యుత్కట శోకమునకు పాల్పడవలసిన యవసరమే యుండదు. గురుని యాశీస్సు తప్పక ఫలించునని రాముడు నమ్మవచ్చును. కాని ఆమెను మఱల కలిసికొందునని ప్రత్యాశయెక్కడిది? పుత్త్రజననముతో ప్రజాపవాదము నశించుననియు, నంతతో సీతను మఱల గ్రహింపవచ్చుననియు, రాముడు తలంచెనా? అట్లయినచో రాముడు, సీతను కానలకంపినది తాత్కాలిక ముగనే యనియు, ప్రజల నప్పటికెట్లో తృప్తిపఱచుటకు ప్రయత్నించెననియు చెప్పవలసివచ్చును గదా! రాము డట్లొనర్చియుండినచో పంద్రెండేడులు దుర్భర మగు శోకవేదన ననుభవించుచు కృశింపనేల? ఇట్టి వాదములన్నియు రామునిశీలమునకు భంగము నాపాదింపగలవు. ఋష్యశృంగుని యాశీర్వాదము కూడ వసిష్ఠుని యాశీర్వాదమువలెనే గృహీతము. ఇవి యేవియు ప్రత్యాశావాద పోషకములు గావు.

తృతీయాంకమున రామునితో సంభాషించుచు, వనదేవతయగు వాసంతి, " పరిత్యక్తయైన సీతగతి యెట్టిదో తెలియునా ? " అని యతనిని ప్రశ్నించినది. రాముడామెకొసగిన ప్రత్యుత్తరమును గమనింపుడు :—

'క్రవ్యాద్భిరంగలతికా నియతం విలుప్తా '—

వ్యాఘ్రాది క్రూరమృగములచే సీత తప్పక కబళింపబడియుండునని రాముని నిశ్చయము. సీతావిషయము ద్వాదశవర్షములనుండియు నేమాత్రమును శ్రుతిగోచరము గానప్పుడు రాముడిట్టినిశ్చయమునకు వచ్చుటలో నాశ్చర్యములేదు. సీత బ్రదికియున్నదను భ్రాంతికూడ రామునకులేదని యీ వాక్యము స్పష్టమొనర్చుచుండగా, నతనికి ప్రత్యాశయున్నదని యెట్లు చెప్పగలము ? కానిచో ప్రత్యాశావాదమును నిలబెట్టుటకై రామునకు వంచన నాపాదింపవలసియుండును. అది యుక్తముగాదు గదా !

మఱియు, నదే ఘట్టమున రాముడు — "దేవ్యా శూన్యస్య జగతో ద్వాదశ పరివత్సరః ప్రణష్టమివ నామాపి న చ రామో న జీవతి " — అను వాక్యమున సీత యను పేరుకూడ లేకుండబోయిన దను నర్థమును వ్యక్తపఱచినాడు. మఱియు, రావణుడొనర్చిన సీతాపహరణమువలన తనకు పూర్వము గల్గిన వియోగమునకు అవధియుండుటచే నది సహ్యమైనదనియు, నిప్పటి యీ వియోగము 'నిరవధి' అగుటచే సహింపరానిదనియు నతడే వ్రాకుచ్చినాడు. కావున, సీత బ్రతికియున్నదనికాని, యామెతో తనకు పునస్సంయోగము కల్గుననిగాని రామున కేమాత్రమును తెలియదు. వసిష్ఠఋష్యశృంగుల యాశీస్సులనుబట్టి రామునకు ప్రత్యాశయున్నదని చెప్పినచో రాముని రోదనమును, అతడు పల్కిన యీ వాక్యములును నర్థరహితములగును. రాముడు తన్ను వంచించుకొనుచుండుటయే గాక, తన యాప్తులగువారిని గూడ వంచించుచున్నాడని మనము చెప్పవలసియుండును. ఇది యంతయు ననుచితము.

రతిభావసూచకములగు వాక్యములు నాటకమున గలవనియు, నవి కరుణ విప్రలంభపోషకము లనియు వేదమువారి రెండవవాదము. వియోగమునందు, నాయికానాయకు లనుభవించు శోకమునకు, తత్పూర్వమగు వారి దాంపత్య మాధారము కాక మఱి యేది కాగలదు ? వారి పరస్పరానురాగము నాధారముగ చేసికొనియే వియోగమును పోషింపవలసియున్నది. జనస్థానము నందలి ప్రదేశము

లన్నియు, నాయికానాయకుల ప్రణయజీవితమును స్మరణకు తెచ్చుచున్నవి. కావుననే వియోగము మఱింత కష్టతరమైనది. అట్టిచో రతిభావసూచకములగు వాక్యములుండకుండుట యెట్లు? ఇవి యేవియు కరుణవిప్రలంభమున కాధారము కాజాలవు. అది యట్లుండ, నాయకుడు సాధింపదలచిన ప్రయోజనముతో రసమును సమన్వయింపచేయవలయును గదా! నాయకుడు సాధింపతలచుకొన్నది ధర్మము. అప్పటికింకను వియోగము కల్గియుండలేదు. అట్టిచో విప్రలంభమునకు నాటకారంభముతో సమన్వయమెట్లు? నాటకారంభముతోను, నాయకుడు సాధింపతలచిన ప్రయోజనముతోను, తత్ప్రయోజనమును సాధించుట యందాతడొనర్చిన ప్రయత్నముతోడను, నివి యేమాత్రము ననుసంధింపజాలవు. ధర్మైకపరమగు నాయకుని యుత్సాహముతో నితివృత్తమారంభమైనది. తద్ధర్మసాధనోద్దేశముతోడనే కథాసంవిధాన మేర్పడినది. ధర్మపథమునందేర్పడిన వియోగము తొలగి ధర్మము రక్షితమైనది. కనుక నాటకమున ధర్మవీర మంగిరసమనియు, కరుణ యంగమనియు నిర్ణయమగుచున్నది.

మఱియొక విషయము. శృంగారముగాని వీరముగాని నాటకమునందు ప్రధానరసముగ నుండుననుట ఆలంకారికుల వివరణము. ఇందులకు బలీయమగు కారణము లేకపోలేదు. రతి, ఉత్సాహము, హాసము, శోకము, క్రోధము, జుగుప్స, యిత్యాదిభావము లన్నిటిలోను మానవజీవితమునందధిక ప్రాధాన్యము వహించునవి రత్యుత్సాహములు మాత్రమే! జీవితమున వీనికున్నంతటి ప్రాబల్యమితరములకు లేదు జీవితమునందు చిరకాలము ప్రాబల్యము వహించియుండుటకు కూడ రత్యుత్సాహములకు సాధ్యమగుచున్నది. కావున శృంగారవీరములను మనము చాలకాల మనుభవింపగలము. రౌద్ర భయానక బీభత్సాదుల విషయము వేఱు; వానిని దీర్ఘకాల మనుభవింపజాలము. హాస్యమునుగూడ నెంతయోకాల మనుభవించుటకు మనకు సాధ్యముగాదు. కావుననే సమగ్రమగు నితివృత్తములను ప్రదర్శించెడి నాటకములలో హాస్యాదులను ప్రధానరసములుగా చేయుటకు సాధ్యము కాకపోయినది. ఆరంభమునుండియు, ఫలాగమము వఱకును నొకే విధమున రౌద్రము, హాస్యము – ఇత్యాదులను పోషించుటగాని, ఒకవేళ పోషించినను – సామాజికులు వాని ననుభవించుటకుగాని సాధ్యముకాదు. హృదయమును, నితరేంద్రియములను, మిక్కిలిగ క్షోభింపచేయునవి యగుటచే వీనిని తాత్కాలికముగ స్వల్పకాల మనుభవింపగలమే కాని దీర్ఘకాల మనుభవింపలేము. శోకానుభవమునకుగూడ జీవితమునందవధి గలదు. దీర్ఘకాల శోకానుభూతిచే చిత్తమునకు

జడతయేర్పడును. కావుననే, కరుణగూడ ప్రధానరసముగ నాటకములలో పోషితము కాలేదు. ఉత్తరరామచరిత్రయందు అంగమైయున్న కరుణముత్తమముగ పోషితమై యుండుటచే స్థూలదృష్టికి అదియే ప్రధానమను భ్రాంతిని కలిగించుచున్నది.

రసపోషణ విషయమున కవి కల్పించిన విశిష్టసన్నివేశము లెట్టివో పైన వివరింపబడినవి. ఆ యా భావములను ప్రతిపాదించుటయందును, చిత్రములను ప్రత్యక్షీకరించుటయందును, భవభూతి కల్పించిన కవితాశిల్పము పండిత విమర్శలకు ప్రశంసకు పాత్రమైనది.

భావములు సుకుమారములు, లలితములు నైనచోట్ల భవభూతి సమాస రహితము మృదుమధురము నగు భాషను వాడి భావస్ఫూర్తిని సుగమమొనర్చి యున్నాడు. ప్రజలతృప్తికొఱకై రాముడు సీతాత్యాగము గావించి విరహవ్యథ ననుభవించుచుండియు రాజ్యభారముగూడ వహింపవలసివచ్చినది. సీతకు జరిగిన యన్యాయమును రాముడు గుర్తెఱుంగకపోలేదు. ఐనను, రాజధర్మముననుసరించి స్వకీయమగు బాధను రాముడు సహించుచున్నాడు. అట్టి రామునియవస్థను తమసచే కవి వర్ణింపజేసిన విధము గమనింపనగును.

> "ఇదం విశ్వం పాల్యం విధివదభియుక్తేన మనసా
> ప్రియాశోకో జీవం కుసుమ మివ ఘర్మో గ్లపయతి,
> స్వయం కృత్వా త్యాగం విలపనవినోదోఽప్యసులభ
> స్తదద్యాప్యుచ్ఛ్వాసో భవతి ననులాభోహిరుదితం."

రాజధర్మము ననుసరించి ప్రజాపాలనము గావింపవలసియున్నది. ప్రియాశోకము జీవకుసుమము ప్రచండాతపమువలె శోషింపచేయుచున్నది. చేతులారచేసిన త్యాగమగుటచే బాహాటముగ నేడ్చి హృదయభారమును తగ్గించుకొనుటకుకూడ వీలులేదు. అట్టి అవకాశము రామునకిపుడు జనస్థానమున లభించినది. కావున, రోదనముకూడ నొకవిధముగ నుపకారమేయైనదని భావము. కవి యుపయోగించిన సమాసరహితమగు రచన భావమును సులభగ్రాహ్యమొనర్చుటకు తోడ్పడినది. ప్రయోగించిన యుపమానవైశిష్ట్యమునుగూడ గుర్తింపనగును.

అరణ్యవాసమున పూర్వము రాజునకు సీతావియోగము కలిగినది. రావణ సంహారమే అవధిగాగల వియోగమది. సుగ్రీవాదుల సాహాయ్యమున సీతావృత్తాం తము నెఱుగుటకును, లంకాద్వీపముచేరి లక్ష్మణసాహాయ్యముచే శత్రువుల సంహ

రించి సీతను విడిపించుకొనుటకును రామునకు సాధ్యమైనది. రాముని ప్రస్తుత వియోగావస్థ తద్విపరీతమైనట్టిది. సీతయునికిని గూర్చియే రామునకు తెలియదు. స్వయంకృతత్యాగ మగుటచేతను, నది ప్రజాపవాదమూల మగుటచేతను, అన్వేషణ ప్రయత్నముకూడ తగదు. సుగ్రీవాదుల సఖ్యముగాని, మారుతి పరాక్రమముగాని, లక్ష్మణాదుల శౌర్యముగాని,—నేదియు నుపకరింపనిపరిస్థితి రామునిది. ఈభావమును భవభూతి వ్యక్తపఱచిన విధమును పరిశీలింపుడు :—

'వ్యర్థం యత్ర కపీంద్రసఖ్యమపి మే వీర్యం హరీణాం వృథా.
ప్రజ్ఞా జాంబవతోఽపి యత్ర, నగతి ర్పుత్రస్య వాయోరపి,
మార్గం యత్ర న విశ్వకర్మ తనయః కర్తుం నలోఽపి క్షమః
సౌమిత్రేరపి పత్త్రిణామవిషయే తత్రప్రియే క్వాసి మే.'

ఇట్టి యుదాహరణము లెన్నియో గలవు.

వర్ణనీయ విషయ చిత్రమును పాఠకుల మనోనయనము నెదుట పత్యక్షీరింప చేయు సామర్థ్యమున కొక యుదాహరణము. జనస్థానమున పర్యటించుచున్న రామునకు వనదేవతయగు వాసంతి, సీతావర్ధితమగు మయూరమును చూపించినది. పురి విప్పి ఆడుచున్న తన్మయూర కిశోరమును సీత చేతితో తాళము వేయుచు తన చుట్టును నాడునట్లుచేసిన దృశ్యమును కవి యెట్లు చిత్రించినాడో చూతము.

"భ్రమిషు కృతపుటాంతర్మండలాఽవృత్తి చక్షుః
ప్రచలితచతురభ్రూతాండవై ర్మండయన్త్యా
కరకిసలయతాలై ర్ముగ్ధయా న ర్త్యమానమ్
సుతమివ మనసా త్వాం వత్సలేన స్మరామి"

మయూరమును మండలాకార నృత్తమున చలించునట్లుచేయుటకై సీత నేత్ర సంజ్ఞల నొనర్చుచు చేతులతో తాళము వేయుచున్నది. కనుసన్న లొనర్చు చుండుటచే కనుబొమలు ప్రచలితములై, ముఖమునకొక వింతశోభను గల్గించుచున్నవి. తాళమువేయుటయందు ప్రవృత్తములై యున్న సీతాహస్తములు కిసలయముల వలె భాసించుచున్నవి. యౌవనప్రాదుర్భావముననున్న రమణీయమగు సీతాస్వరూప మును కవి, 'ముగ్ధయా' అను పదముచే వ్యక్తముచేసియున్నాడు. మయూర కిశోరము నాడించి వినోదించుట, అప్పటి సీత వయస్సునకును మిక్కిలి తగి యున్నది. ఈ వర్ణన, నృత్తప్రవృత్తియందున్న సీతామయూరముల చిత్రముల నొక్కసారిగా పత్యక్షమొనర్పజాలియున్నది.

సహజములు, నర్థవంతములు నగు నలంకారాదులచే భావమును పోషించుట భవభూతికవితావిశేషములలో నొకటి. కాళిదాసు వలెనే యితడును నుపమానముల నెట్లుచితముగ గ్రహించినాడో చూడనగును. బాల్యమాదిగ నెంతో ప్రేమతో పెంచిన సీత నరణ్యములపాలుచేయ నిశ్చయించి రాముడు దుఃఖించుచు,

'పరి దదామి మృత్యవే, సౌనికో గృహశకుంతికా మివ'—

అని పలికినాడు. ఎంతయో ముద్దుగ పెంచిన శకుంతమును (చిలుకను) కటికవాడు వలె తానును, 'సీతను మృత్యువున కప్పగించుచున్నా' నని రాముని విలాపము. ఉపమానమందలి ఔచిత్యము సులభవేద్యము.

గురువు బోధించు నర్థము ప్రాజ్ఞులగు శిష్యులబుద్ధి కవగతమగుటయు, జడులకు గోచరింపకపోవుటయు, నను భావమును వ్యక్తపఱచుటకు, భవభూతి గ్రహించిన యుపమానమును పరిశీలింపుడు :—

'ప్రభవతి శుచిర్బింబగ్రాహే మణిర్నమృదాద యః'—

(వస్తువుయొక్క బింబము స్వచ్ఛమగు మణియందు పడును గాని మట్టిముద్దయందు పడదు గదా !) అను నుపమానమెంత యర్థవంతమైయున్నదో గమనింపవచ్చును. జడబుద్ధిని మట్టిముద్ద యని పిలుచుట లోకమున వాడుకలో నున్నది.

వియోగదుఃఖార్తిచే కృశించి, వాడిపోయియున్న సీతాస్వరూపమును, తమసచే వర్ణింపచేయుచు కవి ప్రయోగించిన ఉపమానములు అతిమనోహరములు:-

'కిసలయమివ ముగ్ధం బంధనాద్విప్రలూనం,
హృదయకమలశోషీ దారుణో దీర్ఘశోకః,
గ్లపయతి పరిపాండుక్షామమస్యా శ్శరీరమ్,
శరదిజ ఇవ ఘర్మః కేతకీగర్భపత్రమ్ ॥'

సీతాదేహ మిపుడు తొడిమనుండి వాలిన చిగురువలె లావణ్యరహితమై యున్నది. (విరహవ్యథచే) కృశించి, వెల్లనైయున్న యీమెదేహము, హృదయకమలమును వాడ్చుచున్న దీర్ఘశోకముచే నీరసింపచేయబడుచున్నది. ఈ సుకుమారభావమును పోషించుటకు, కవి గ్రహించిన సహజోపమానములను గ్రహింతము. మొగలి చెండులోని గర్భపత్త్రము, శరత్కాలపు యెండయొక్క కాకచే కందిపోవుట యిం దుపమానము. గర్భపత్త్రమతి కోమలమైనది. అనేకములగు పత్త్రములు దీనిపై కప్పియుండి గాలి సోకుటకుగూడ వీలులేకుండుటచే నెండవలన గల్గు కాక, యీ గర్భపత్త్రమున కధికమగుచున్నది. మఱియు, శరత్కాలము చెమ్మతో గూడినది

యగుటచే తత్కాలపు టెండవేడిమికి తపింపజేయు శక్తి యెక్కువ. కావున చెమ్మతో గూడిన యీ యెండవలన కోమలమగు కేతకీగర్భపత్త్రము, లోపలనే కుమిలి లావణ్యమును గోల్పోవుచున్నది. ఇట్టి యుపమానము వర్ణనీయభావమును సంపూర్ణముగ పోషించునది యైయున్నది.

శోకభారముచే నిండియున్న హృదయము, రోదనమువలన తేలికయగుటచే జీవితము రక్షితమగుచున్నదను విషయము కవి ప్రతిపాదించుచు, పూర్ణతటాక విషయము నిందుపమానము గావించినాడు.

'పూరోత్పీడే తటాకస్య పరీవాహః ప్రతిక్రియా,
శోకక్షోభే చ హృదయం, ప్రలాపై రేవ ధార్యతే ॥ '—

జలపరిపూర్ణమైయున్న తటాకమునకు నొత్తిడి యెక్కువ. నీరు బైటికి పోవుటకు తగిన తూము లేకున్నచో కట్ట తెగి తటాకము భగ్నముగావచ్చును. కావున నట్టిసందర్భములలో పరివాహమే రక్షకమగుచున్నది. అట్లే దుఃఖముచే నిండియున్న హృదయమును, రోదనముచే రక్షితమగుచున్నది. ఇట్టి మనోహరోదాహరణము లింకను గలవు.

అలంకారసాహాయ్యము లేకయే భావమును స్పష్టముగ పోషించుటలో కవి మఱి యొక విశిష్టవిధానము నవలంబించియున్నాడు. లలితమగు దృశ్యమునుగాని, సన్నివేశమునుగాని, యథాస్వభావముగ, క్రమబద్ధముగ చిత్రించి భావచిత్రములు మనసున, (హృదయమున) నచ్చుపడునట్లు చేయుట భవభూతి అవలంబించిన విధానము.

" కిమపి కిమపి మన్దం మన్దమాసక్తియోగా
దవిరలితకపోలం జల్పతో రక్రమేణ
అశిథిలపరిరంభవ్యాపృతైకైకదోష్ణో
రవిదితగతయామా రాత్రిరేవ వ్యరంసీత్ ॥ "

అను శ్లోకమున సీతారాముల ప్రణయగాథను కవి చిత్రించిన విధము సహృదయైకవేద్యము.

సీతాపవాదమును వినిన రాముడు ఆమెనుగూర్చి పల్కిన పల్కులు అలంకారరహితములయ్యును, నెంత యర్థవంతములై యున్నవో గమనింపవచ్చును :—

'త్వయా జగన్తి పుణ్యాని త్వయ్యపుణ్యా జనోక్తయః
నాథవన్తస్త్వయా లోకా స్త్వమనాథా విపత్స్యసే ॥ '

(సీతచే జగము పవిత్రమైనది. కాని అట్టి సీతవిషయమున జనులు పాపము పల్కుచున్నారు. సీతయాధారమున లోకములు రక్షితములై యున్నవి. అట్టి సీత యిప్పుడు రక్షణ లేనిదగుచున్నది.) అను వాక్యములలో సీతామాహాత్మ్యపావిత్ర్యము లెట్టివో వ్యక్తీకరింపబడియున్నవి.

సీతకు గల్గిన యనర్థమును తలంచుకొని పరితపించుచున్న జనకునిచే కవి పల్కించిన వాక్యములను గమనింపుడు : —

"అనియతరుదితస్మితం విరాజ
త్కతిపయ కోమలదంతకుట్మలాగ్రమ్,
వదనకమలకం శిశోః స్మరామి
స్ఖలద సమంజస మంజు జల్పితం తే ॥ "

సీతాశైశవచిత్రము జనకుని హృదయమున ప్రస్ఫుటముగ నిల్చియున్నది. ప్రకృతి సహజమగు విషయమిది. పిల్లల కాపదకల్గినపుడు తలిదండ్రులు వారి బాల్యక్రీడను శైశవలీలలను, స్మరించుకొని దుఃఖించుట ప్రకృతిసిద్ధమగు విషయము. జనకుడును నట్లే సీతాశైశవమును స్మరించుచున్నాడు. కారణములేకయే ఒకప్పుడేడ్చుటయు, మఱల నంతలో నవ్వుటయు, ననునవి శైశవప్రకృతికి సహజములగు విషయములు. కావుననే వారి యేడ్పులు, నవ్వులు నవ్యవస్థితములు. ఈ విషయమును కవి ' అనియత ' శబ్దప్రయోగముచే స్ఫురింపచేసినాడు. అట్టిసమయములలో శిశువక్త్ర మందలి కతిపయములు, కోమలములు నగు దంతకుట్మలములు మనోహరములుగ కనవచ్చును. అసంపూర్ణములు పూర్వాపరసంబంధరహితములునైనను, పిల్లలమాట లెంతయు హృదయాహ్లాదకరములు. అట్టి శైశవావస్థయందలి సీతాముఖకమలమును జనకుడు స్మరించుకొని దుఃఖించుచున్నాడు. ఈ వర్ణన యందలి స్వభావరామణీయ కము సహృదయవేద్యము. శాకుంతలమందలి,

' ఆలక్ష్య దంతముకుళాననిమిత్తహాసైః ' —

అను కాళిదాస శ్లోకము, భవభూతి గావించిన యీ వర్ణనకు మాతృక యనుట నిస్సందేహము.

ఇక భావోద్వేగభావావేశములను, కవి వర్ణించిన విధమును పరికింతము. వ్యక్తముగావింపవలసిన విశిష్టభావమును స్ఫురింపచేయుటకై సమర్థములగు సదృశ విషయముల ననేకముల నొకటివెంబడి యొకటిగా నొకచో వర్ణించి, భావోద్వేగ స్ఫూర్తిని కల్గించుట యితని పద్ధతి.

"వినిశ్చేతుం శక్యో న సుఖమితి వా దుఃఖమితి వా
ప్రమోహో నిద్రా వా కిము విషవిసర్పః కిము మదః
తవ స్పర్శేస్పర్శే మమ హి పరిమూఢేంద్రియగణో
వికారశ్చైతన్యం భ్రమయతి చసమున్మీలయతి చ ॥ "—

సీతాస్పర్శవలన తనకు గల్గిన యనుభూతివైశిష్ట్యమెట్టిదో రాముడు వర్ణించు చున్నాడు. 'అది సుఖమో దుఃఖమో నిశ్చయింప శక్యముగానిది. అట్లే ప్రమోహము, నిద్రయో, విషవిసర్పమో లేక మదమో తెలియరాదు. ఇంద్రియ సమూహమును మోహపఱచుచున్న యేదో యొక వికారము స్పర్శస్పర్శయందును, నా చైతన్యమున కొకక్షోభను, అంతలో మఱల నుల్లాసమును, కల్గించుచున్నది.' అని భావము.

ఇట్లే అరణ్యమున విడువబడిన సీత వ్యాఘ్రాదులవాత బడియుండునని యూహించుచున్న రాముడు తన హృదయవ్యథ నిట్లు వివరించుచున్నాడు ;—

'దళతిహృదయం శోకోద్వేగం, ద్విధా తు న భిద్యతే,
వహతి వికలః కాయో మోహం, న ముంచతి చేతనామ్.
జ్వలయతి తనూమంతర్దాహః, కరోతి న భస్మసా
త్ప్రహరతి విధిర్మర్మచ్ఛేదీ, న కృంతతి జీవితమ్.'—

శోకోద్వేగముచే గుండె వ్రీలుచున్నది. కాని రెండుగా పగిలిపోవుటలేదు. (పగిలిపోయినచో బాధ యుండదని రాముని ఆశ). దేహము వికలమై మోహము నకు లోనగుచున్నది. కాని చైతన్యమును గోల్పోవుటలేదు. (చైతన్యమే నశిం చినచో దుఃఖానుభూతి యుండదు). అంతర్గతమగు దుఃఖాగ్ని తనువును కాల్చు చున్నదేకాని, దానిని బూడిదగ నొనర్చుటలేదు. (బూడిదయైనచో తాపము చల్లారును). విధి ఆయువుపట్టులను కోయుచున్నాదేకాని, జీవితమును కోసివేయుట లేదు. (కావుననే విధికి కరుణలేదు). ఒకటివెంబడి యొకటిగ వర్ణించిన యీ విషయములచే రాముడనుభవించుచున్న బాధయొక్క అతిశయ మెట్టిదో స్పష్ట మొనర్పబడినది. ఈ విధమగు భావోద్వేగచిత్రణము భవభూతి కభిమానమగు విషయము. ఇట్టి శ్లోకము లీ నాటకము నందనేకములు.

అసాధారణమగు భవభూతికవితాశిల్ప మిట్లీనాటకమున నాద్యంతము ప్రత్యక్ష మగుచునేయున్నది. పాత్రపోషణవిషయమున నీ కవి పోషించిన యౌచిత్యముకూడ నెంతయు ప్రశంసింపదగినది. ఎంత యవమానమునకును, వ్యథకును, లోనై యున్నను సీత, భర్తనుగూర్చి పల్లెత్తుమాటయైన పలుకకుండుట యిందుల కొక

నిదర్శనము. వాల్మీకి మనకొసంగిన సీతాపాత్రోదాత్తతను, భవభూతి చాల జాగరూకుడై రక్షించియున్నాడు. గర్భశోకమునకు లోనైన జనకుని ప్రవృత్తి నెంతో సంయమనముతో కవి చిత్రించినాడు. సీతవిషయమున తనకును, లోకమునకును గల సానుభూతినంతను కవి చాల నేర్పుతో వనదేవతయగు వాసంతి పల్కులలో ప్రదర్శించినాడు. వాసంతీపాత్రకల్పనము భవభూతిప్రతిభకు చక్కని తార్కాణము. కంచుకివంటి అప్రధానపాత్రలను పోషించుటయందుగూడ భవభూతి వహించిన జాగ్రత్త గమనింపనగును. ప్రథమాంకమున కంచుకి ప్రవేశించి, 'రామభద్రా!' అని సంబోధింపబోయి, అర్థోక్తిలోనే జంకి, 'మహారాజా!'అని రాముని సంబోధించుటయు, రాముడు చిరునవ్వుతో నతని, 'నార్యా!' అని సంబోధించుటయు మనము గమనింపవచ్చును. బాల్యమాదిగ తన కనులయెదుట తన చేతులలో పెరిగిన రామచంద్రుని, 'రామభద్రా!' యని పిలుచుట కంచుక్యాదులకు పరిపాటియైనది. క్రొత్తగ పట్టాభిషిక్తుడైన రాముని పల్కరించుటలో కంచుకి అలవాటుచొప్పున 'రామభద్రా!' యని సంబోధింపబోయి, వెంటనే తన్నుదాను సర్దుకొన్నాడు.

కుశలవుల పాత్రయందు జన్మసిద్ధమగు క్షాత్త్రమును, ఆశ్రమనివాసముచే సిద్ధించిన వినీతిసంప్రదాయాది జ్ఞానమును స్పష్టముగ పోషితములై యున్నవి. సహజసిద్ధములగు శౌర్యసాహసాదులతోపాటు చంద్రకేతువునందు వంశానుగతములగు నౌదార్యము, ధర్మదీక్షయు నెలకొన్నవి. ప్రధానపాత్రలవిషయముననే కాక, సాధారణపాత్రల విషయమునగూడ కవి ప్రదర్శించిన ఔచితి ప్రశంసనీయము. చతుర్థాంకమునకు మొదటనుండు విష్కంభమునందలి శిష్యులసంభాషణ మిందులకు చక్కని నిదర్శనము.

భవభూతి యిట్లు కథాసంవిధానము, సన్నివేశకల్పనము, రసపోషణము, పాత్రపోషణము మున్నగు విషయములలో నసాధారణమగు ప్రతిభను, చాతుర్యమును ప్రదర్శించినాడు. అతిలోకరమణీయమగు సీతాదేవి ఉత్తరజీవితగాథను, అప్రతిమానమగు తన కవితాశిల్పముచే ననితరసాధ్యమగు రూపకముగ దిద్ది తీర్చియున్నాడు.

ఉత్తరరామచరిత్రయందు కథాప్రవృత్తికి (Action and Movement.) ప్రాధాన్యములేదని పాశ్చాత్యుల విమర్శ. ఈ విమర్శ చాలవఱకు సంస్కృత నాటకములన్నిటికి వర్తించునదియే! ఇందులకు కారణము లేకపోలేదు. రూపకరచనలో పాశ్చాత్యులదృష్టియంతయు, కథాప్రవృత్తిపైనను, పాత్రపోషణపైనను, నిల్చియుండును. సామాజికులకు కలుగవలసిన వినోదముగాని, ధర్మబోధగాని, కథనుబట్టియు, పాత్రల శీలస్వభావాదులనుబట్టియు, జరుగవలయును. మోదాంతము

లగు రూపకముల ప్రదర్శనమున సామాజికులు వినోదమునందుదురు. ఖేదాంత నాటకప్రదర్శనముచే సామాజికుల హృదయములు క్షోభితములై, న్యాయధర్మముల కుసుమ్మితములగును. కావున పాశ్చాత్యనాటకకర్తలెల్లరును నితివృత్తము నెడతెగక నడపించుటయందును, పాత్రలశీలమును పోషించుటయందును దృష్టినిడి, తమ సామర్థ్యమును వానికై వినియోగింతురు.

సంస్కృతనాటకముల విషయము వేఱు. రచయితదృష్టి ముఖ్యముగా రసపోషణపై కేంద్రీకరించును. ఇంతమాత్రమున, ఇతివృత్తపోషణ పాత్రపోషణలు కొఱవడునని చెప్పుటకాదు. అన్నిటికంటెను రసపోషణమే నాటకమున ప్రధానమైన విషయమని భావము. నాయికానాయకేతివృత్త మాధారముగ సామాజికులహృదయములలో ననురూపమగు స్థాయిభావము నుద్బుద్ధముగావించి, దాని ననుకూల సన్నివేశములచేతను, రసపర్యవసితమొనర్చి, ప్రేక్షకుల నానందానుభూతికి లోనుగా జేయుట రచయిత ప్రయత్నము. రసపోషణములగు సన్నివేశములతోడను, నాయికానాయక హృదయగతభావముతోడను సామాజికులకు తాదాత్మ్యమును గల్గించుట యెంతయు ముఖ్యము. కావున, సంస్కృతనాటకములలో నాటకప్రవృత్తికంటెను, రసపోషణమే ప్రధానమైయుండక తప్పదు. సంస్కృతపాశ్చాత్యరూపములకు గల యీ ముఖ్యభేదమును గమనింపకుండుట యిట్టి విమర్శలకు హేతువగుచున్నది. సంస్కృతముతో పరిచయములేనివారు కూడ తమకుగల యాంగ్లసాహిత్యపరిచయము మాత్రమే ఆధారముచేసికొని సంస్కృతరూపములను విమర్శింపబూనినందున నిట్టి విపరీతాభిప్రాయము లనేకములు ప్రచారములోనికి వచ్చినవి. పాశ్చాత్య సాహిత్యమునందు వీరికిగల అభినివేశముకంటె నెక్కువగ, సంస్కృతసాహిత్య విషయమున వీరికిగల అజ్ఞతను ఇవి చాటి చెప్పుచున్నవి. భవభూతిరచనలో వ్యంగ్యగౌరవము లేదనియు, వాచ్యమధికమనియు, పండితుల యభిప్రాయము. కాళిదాసుతో పోల్చిచూచినచో నీ విమర్శయందు సత్యమున్నదని తోపకపోదు. అంతియేకాక, ఆ యా సన్నివేశములలో భవభూతి తానే భావావేశమునకులోనై వర్ణనలను మితిమీరి చేయుటయు కలదు. శ్రవ్యకావ్యరచయితవలె వర్ణనీయ విషయము నతిమాత్రము పోషించుట భవభూతికి పరిపాటి. నాటకరచనవిషయమున నిదియొక లోపమనక తప్పదు. కాళిదాసిట్టిపట్టులలో నెంతయు సంయమనమును ప్రదర్శించినాడు. ఈ విషయములలో తప్ప, భవభూతి కాళిదాసునకు తీసిపోడు. కావుననే, సంస్కృతనాటకకర్తలలో కాళిదాసుతర్వాత భవభూతియే ప్రధానుడని పండితులు నిర్ణయించియున్నారు.

భాసుడు — యజ్ఞఫల నాటకము

జీరెడ్డి చెన్నారెడ్డి, ఎమ్. ఏ.

1912-వ సంవత్సరమున శ్రీ మహామహోపాధ్యాయ గణపతిశాస్త్రిగారు, "త్రివేంద్రము సంస్కృత సీరీస్" నుండి పదుమూడురూపకములు ప్రకటించిరి. అవన్నియు భాసకృతములనియేవారి నిర్ణయము [1] కావుననే ఆరూపకసంచయమునకు వారు "భాసనాటకచక్ర" మని పేరిడిరి. ఆ నాటివరకు భాసుడు రూపకరచయితగా కాళిదాసబాణాదులచే నచ్చటచ్చట పేర్కొనబడినవాడేకాని ప్రత్యక్షముగ నతని రచన ముల నెవ్వరును జూచియుండలేదు. మన యదృష్టవశమున శ్రీ గణపతిశాస్త్రిగారి పరిశ్రమఫలితముగా లభించిన పదమూడు రూపకములలో నొకదాని యందేని గ్రంథ నామము కాని, తద్రచయిత పేరుకాని [2] లభింపలేదు. అన్నిటియందును రచనా పద్ధతియు శైలియు నొకతీరుననేయుండుటంబట్టి వానినన్నిటి నొకవ్యక్తియే రచించి యుండునని యూహింపవలసియున్నది. వానిలో రెండిటి మూడిటినుండి కొన్నిపద్య ములను ప్రాచీనాలంకారికులు కొందరు తమ లక్షణగ్రంథములలో నుదాహరించుచు వానిని భాసరచితములుగా సూచించిరి. [3] ఆ పద్యములలో కొన్ని యీ నాటకము లందు కన్పించుటచే నవియు, తత్తుల్యలక్షణములేకల తక్కినవియు భాసకృతములే యని శ్రీ గణపతిశాస్త్రిగారు సకారణముగా నిర్ణయించిరి. "స్వప్నవాసవదత్త" మున్నగు నొకటి రెండుపేర్లు వానియందలి పద్యములుదాహరించిన లాక్షణికులు వాడినవో లేక ప్రతులు వ్రాసికొన్నవారు కడపటి పత్రముపై గుర్తుంచుకొన్నవో తప్ప లభించిన ప్రతులలో గ్రంథభాగమున నవికూడలేవు. ప్రతిమాదులవ్నియు శ్రీ గణపతిశాస్త్రిగారు ప్రకటించిన నామములే.

లభించిన పదమూడు రూపకములలో గానవగు సామాన్యలక్షణములలో ముఖ్యములైన వీక్రిందివి. [4]

1. అన్నింటిలో "నాంద్యంతే తతః ప్రవిశతి సూత్రధారః" అను వాక్యముతో గ్రంథప్రారంభమగుట. దీనినే బాణుడు తన హర్షచరిత పీఠికలో భాసనాటకముల నుద్దేశించి "సూత్రధారకృతారంభైః నాటకైః" అని సూచించినాడు.

1. Introduction to 'Svapnavasavadatta' by Sri Ganapati Sastri.
2. Introduction Page ii & iii Bhasanatakachakra. Edited by Sri C. R. Devadhar.
3. Bhasa — By Pusalkar. ch. VII. (Published by Bharatiya Vidya Studies. Bombay.)
4. Bhasa — By A. D. Pusalkar.

2. మంగళశ్లోకమున ముద్రాలంకారము తరచుగా గాన్పించుట.

3. ప్రస్తావనకు పర్యాయముగనన్ని రూపకములందును "స్థాపనా" యను పదముండుట. ఆ స్థాపనయు మిక్కిలి సంగ్రహరూపముననుండుట.

4. దాదాపన్నింట స్థాపనయందు "ఏవం ఆర్యమిశ్రాన్ విజ్ఞాపయామి! అయే! కిన్నుఖలు మయి విజ్ఞాపనవ్యగ్రే శబ్దఇవశ్రూయతే! అంగ! పశ్యామి!" అను వాక్యమును సూత్రధారుడు మంగళశ్లోకానంతరము ఉచ్చరించుట.

5. పెక్కురూపకములందు ప్రయోగాతిశయపద్ధతిలో పాత్ర ప్రవేశమును సూచించుట.

6. ఒకటి రెండు శబ్దముల మార్పుతో నన్నినాటకములందును భరతవాక్య మొక విధముగనే యుండుట. "రాజసింహ" యను శబ్దము సాధారణముగ నందుండుట.

7. పెక్కు నాటకములలో "భరతునినాట్యశాస్త్రమున" నిర్దిష్టములగు నియమములు పాటింపబడకుండుట.

8. దీర్ఘకాలవ్యవధానముకోరు కార్యాంతరములను పాత్రములచే అల్పకాలవ్యవధిలో చేయించుటను సూచించు "నిష్క్రమ్య-ప్రవిశ్య" యను పదములువాడుట.

9. ఆకాశభాషితములను పేర కొన్ని పాత్రముల కథ నొక పాత్రముచేతనే చెప్పించుట.

10. పతాకాస్థానకములచే విశేషముగా భవిష్యదర్థములు సూచించుట. వీనినే బాణుడు "సపతాకైః నాటకైః" యని సూచించియున్నాడు.

11. వివిధ మనస్తత్త్వములు భిన్నభిన్న జీవనపద్ధతులుగల పాత్రములను ప్రవేశపెట్టుట. ఈ విషయమునే బాణుడు "బహుభూమికైః నాటకైః" యని ప్రశంసించినాడు.

12. అన్ని రూపకములందును ప్రతీహారి "విజయ" యను పేరనే వ్యవహరింపబడుట.

13. ఇవికాక వివిధ నాటకములలో విషయసాదృశ్యముకల సన్నివేశములు వర్ణనవిధానమునకూడ సదృశములై యుండుట గమనింపవచ్చును. వీనిలో "ఆపస్తావత్—ఇమా ఆపః" అను ప్రయోగము, వీరులగు వాలి, కర్ణ, దుర్యోధనుల మరణసమయమున ననుతాపము పుట్టించు రచనావై ఖరి, సీత, వసంతసేన, రావణుని,

కారుని శపించుఘట్టములు, దశరథుడు, వాలి, దుర్యోధనుడు ప్రాణోత్క్రమణ కాలమున వింత దృశ్యముల గాంచుచున్న వేశములు—పేర్కొనదగియున్నవి.

పై విషయములనన్నిటి నాధారముగ గొనియే శ్రీ గణపతిశాస్త్రిగారు తనకు లభించిన పదుమూడు రూపకములు భాసకృతములని నిరూపింపగలిగిరి. విమర్శక లోకమునవారి నిర్ణయముపై తీవ్రచర్చలు జరిగినను స్థూలముగనందరును వానిని భాసకృతములనియే యంగీకరించిరన వచ్చును. మరికొందరు వానినన్నిటిని భాస కృతములనకపోయినను ఏకకవికృతములే యను నభిప్రాయము వెలువరచిరి.

ఆ పదమూడు రూపకములలో "ప్రతిమా, అభిషేకము" లు రెండును రామాయణగాధ నితివృత్తముగా గలవి. పంచరాత్రము, మధ్యమవ్యాయోగము, కర్ణభారము, దూతవాక్యము, దూతఘటోత్కచము, ఊరుభంగము అను నారురూపక ములు మహాభారతకథ ననుసరించినవి. బాలచరితము, హరివంశకథ యాధారముగ గలది. ప్రతిజ్ఞాయౌగంధరాయణము స్వప్నవాసవదత్తము అవిమారకము చారిత్రక ములును కథాసరిత్సాగరగాథా (బృహత్కథా) మూలకములునైనవి. చారుదత్తము కవికల్పితమును సాంఘికమును నగు అసమగ్రరూపకము.

పై పదమూడు నాటకములు ప్రకటింపబడిన పిదప దాదాపు ముప్పదిసంవ త్సరములకు 1941-వ సంవత్సరమున భాసకృతముగా "యజ్ఞఫలనాటకము" గోం డల్ నందలి రసశాలాఔషధాశ్రమము శ్రీరాజవైద్య జీవరామ కాళిదాసశాస్త్రిగారిచే ప్రకటింపబడినది. శ్రీ శాస్త్రిగారుదాని యుపోద్ఘాతములో "భాషాయాః అతిప్రాచీన సంస్కృతత్వాత్ — వస్తుకల్పనాయాః శ్రేష్ఠత్వాత్ — రసభావాలంకార నాట్యాంగానాం మనోహరతమత్వాత్ — బాణాదివర్ణితానేక సామాన్య భాసనాటక సంవాదిత్వాచ్చ" భాసకృతత్వమస్మాభిః దృఢం మన్యతే.[1] అని వ్రాసి యజ్ఞఫలనాటకముపై కారణ ములచే భాసరచితమేయని తాము దృఢముగా విశ్వసించినట్లు తెలిపిరి. ఇందలి యితివృత్తమునకు వాల్మీకి రామాయణమునందలి బాలకాండ కథమాత్రమే ఆధారము. ప్రతిమానాటకము అయోధ్యాకాండ కథతో నారంభమై యుద్ధకాండాంతమందు శ్రీ రామపట్టాభిషేకముతో ముగియును. అభిషేకనాటకము కిష్కింధాకాండకథతో నారంభమై క్రమముగా సుగ్రీవ, విభీషణ శ్రీరామపట్టాభిషేకములతో అంతమగును. కావున "త్రివేంద్రముసీరీస్"లోని రామనాటకములలో బాలకాండకథ మాత్రమేలేదు. ఈ యజ్ఞఫలనాటక మాలోపమును బూర్తిసేయుటకే యుత్పన్నమైనదేమో అన్నట్లు సీతావివాహముతో ముగియుచున్నది.

1. Yajnaphala Natakamu — 'Introduction' Page 2.

యజ్ఞఫల నాటకమందలి కథాసంగ్రహము

ప్రథమాంకము :— దశరథమహారాజు మనోగతంబెరిగి సుమంత్రుడు రాజపుత్రజన్మోత్సవకాలమున పౌరజానపదుల దానసత్కారములచేత తనియ జేయును, సుందరకనాముడగు విదూషకుడు దశసహస్రమోదకమారణ సామ్యముచే దశసహస్రయోధమారకుడగు దశరథునితో పాటు తానును మహారథుడైనట్లు బీరములుపల్కును. దశరథుడు ప్రవేశించి తన కోరిక సుమంత్రుడు నెరవేర్చినట్లెరిగి తృప్తుడగును. కుమారుల విద్యావిషయమున అప్రమత్తుడుగానుండ దశరథుడు నిర్ణయించును. రాణులు మువ్వురును ఒకరివెంట నొకరు దూతీముఖమున భర్తృదర్శనము గోరుదురు. రాణులను మధ్యమందిరమున తన రాక ప్రతీక్షించు పట్లాదేశించి సంధ్యాకాలమగుడు రాజు అంతఃపురమునకేగును.

ద్వితీయాంకము :— మరునాటి మధ్యాహ్నవేళ గ్రీష్మోద్యానమున రాజు రాణులంగలిసికొని కుమారుల దాయభాగముంగూర్చి చర్చించును. కైకేయికి (భరతునకై) వరరూపమున రాజ్యదానము ముందే నిశ్చితమైనందున నామె నోటనే శ్రీరామునకు రాజ్యమిచ్చుట న్యాయమని నేర్పుమెయి రాజుపలికించును. రాణుల నిష్క్రమణానంతరము విదూషకుడు ప్రవేశించి తన అవ్యక్తసంభాషణముచే కైకేయివలన రాబోవు ననర్థమును సూచించును. రావణాగమన సూచనతో అంకము ముగియును.

తృతీయాంకము :— రావణుడు శ్రీరాముని పరాక్రమ విశేషము పరీక్షింపనదను వేచి అయోధ్యాపురప్రాసాద సమీపమున దిరుగాడుచుండును. విశ్వామిత్రుడును స్వయాగరక్షణార్థము దశరథునడిగి రామలక్ష్మణులను గొనిపోవవచ్చును. రావణ విశ్వామిత్రులు ఒకరియునికి మరియొకరికి తెలియదను భ్రమతో పరస్పరము గుర్తించుకొందురు. రాజపుత్రులతో వశిష్ఠుడు ప్రవేశించి నాడు అనధ్యయనమగుట వారిని ధనుర్వేదాభ్యాసము నిమిత్తము పురబహిఃప్రదేశమున కేగ ననుమతించును. లక్ష్మణభరతశత్రుఘ్నులు ధానుష్కపాటవము గనపరతురు. శ్రీరాముని బాణగమనమునకు రావణు డదృశ్యుడై విఘ్నమాపాదించును. కాని రామబాణపాతప్రభావాభిభూతుడై లంకకేగును. వెంటనే వశిష్ఠుడువచ్చి రామాదులకు విశ్వామిత్రాగమనము దెల్పును. పత్రపుష్పాపచయార్థము వచ్చిన మంథర వశిష్ఠునివెంటనున్న రామునిపై నీర్ష్యగొని కైకేయికి దుర్బోధసేయ నిశ్చయించి వెడలును.

చతుర్థాంకము :— విశ్వామిత్రుడు దశరథుని పజ్జకువచ్చి రాజకుమారుల విద్యలబరీక్షించును. దివ్యాస్త్రదానవ్యాజమున యాగరక్షణార్థము రామలక్ష్మణుల

దనవెంటపంపుమని కౌశికుడు దశరథుని యాచించును. వశిష్ఠప్రేరణమున రాజు రామలక్ష్మణులను విశ్వామిత్రుని వెంటబంప ననుమతించును.

పంచమాంకము :— తాటకాసుబాహులు వధింపబడి మారీచుడు దూరక్షిప్తుడగును. విశ్వామిత్రుడు రామునకు దివ్యాస్త్రదానముసేయును. రావణునకు రామునకు వైరమొదవునని విశ్వామిత్రుడు భవిష్యదర్థము సూచించును. రామలక్ష్మణులు ప్రకృతిదృశ్యములు తిలకింతురు. జనపదభాగములకువెళ్ళి రాజపుత్రులు కృషీవలుల దర్శింతురు. అచ్చట వారు గ్రామ్యజనుల గుణకర్మవ్యవహారము లెరుంగుదురు. విశ్వామిత్రుడు వృద్ధగోపికతోడి సంభాషణమిషతో రామలక్ష్మణులకు వ్యవహారజ్ఞానము కలిగించును. సీతాస్వయంవరార్థము శ్రీరాముని గొనిపోవనెంచి విశ్వామిత్రుడు వారిని జనకయజ్ఞదర్శనవ్యాజమున మిథిలాప్రయాణమునకు సంసిద్ధులంజేయును.

షష్ఠాంకము:— మిథిలయందు రాముడు ఉద్యానవనమున సీతను జూచును. సీతయు రాముని జూచును. పరస్పరము ప్రేమించుకొని విరహతప్తులగుదురు. జనకుడు ప్రవేశించి సీతను రామునకిచ్చుటకు నిశ్చయించినట్లు తెల్పును. దశరథాదులకాహ్వానము లంపబడును.

సప్తమాంకము :— రామ, భరత, లక్ష్మణ శత్రుఘ్నులకు వరుసగా సీతా మాండవ్యూర్మిళా శ్రుతకీర్తులతో వివాహములగును. పరశురాముడు శివధనుర్భంగజనితమైన క్రోధముతో ప్రవేశించి, రామునందు వైష్ణవతేజమును గాంచి ప్రశాంతుడగును. బ్రహ్మవిష్ణుమహేశ్వరులు వధూవరులపై పుష్పవృష్టి కురియింతురు. భరతవాక్యముతో నాటకాంతము.

ఈ యజ్ఞఫలనాటకమందలి యితివృత్తము పరమపవిత్రమైనదనుటలో సందేహములేదు. కావున విషయగౌరవమును గూర్చి రెండభిప్రాయములుండుటకు వీలులేదు. ఇక ఈనాటకము భాసకృతముగునా, కాదా, యనుటలోనే భేదాభిప్రాయము లున్నవి. డాక్టరు పూసల్కరు,[1] ఎస్. ఎన్. సిన్హా[2] మున్నగువారు శ్రీ కాళిదాసశాస్త్రిగారి యభిప్రాయముతో నేకీభవించి యజ్ఞఫలము భాసకృతమనియే యంగీకరించిరి. అందులకు శ్రీ కాళిదాసశాస్త్రిగారు,

(1) "భాషాయాః అభిప్రాచీనసంస్కృతత్వాత్,

(2) వస్తుకల్పనాయాః శ్రేష్ఠత్వాత్.

1. Bhasa — By A. D. Pusalkar. Chap. VI.
2. Introduction to Pancharatra. Edited by S. N. Sinha, Sanskrit Saraswata Samiti, Bangalore.

(3) రసభావాలంకారనాట్యాంగానాం మనోహరతమత్వాత్,

(4) బాణాదివర్ణితానేకసామాన్యభాసనాటకసంవాదిత్వాచ్చ." అని నాలుగు కారణములు చూపించిరి. ముందు నేను పేర్కొన్న సామాన్యభాసనాటక లక్షణము లనదగిన "నాంద్యం తే తతః ప్రవిశతి సూత్రధారః" అను వాక్యము, మంగళశ్లోకమున ముద్రాలంకారము, ప్రస్తావనకు పర్యాయముగ స్థాపన యను పదము, ప్రయోగాతిశయపద్ధతిలో సుమంత్రప్రవేశము, భరతవాక్యమున రాజసింహ నామము, "నిష్క్రమ్య-ప్రవిశ్య" యను జంటపదముల యునికి, పతాకాస్థానకముల ప్రయోగము, బహుభూమికాప్రవేశము, విజయ యను ప్రతీహారినామము, విష్కంభకాదులలో మూడుపాత్రల ప్రవేశము, మున్నగు విషయములు యజ్ఞఫల నాటకమున గూడ కలవు. వీనిని గుర్తించియే శ్రీ కాళిదాసశాస్త్రిగారు, "బాణాది వర్ణితానేకసామాన్యభాసనాటకసంవాదిత్వాచ్చ" యని తన యభిప్రాయమునకు బలము సేకూర్చుకొనిరి. తెలుగుభాషలోని కానాటకమునునువదించిన కాకినాడ వాస్తవ్యులు శ్రీ బులుసు వేంకటేశ్వర్లుగారుకూడ శ్రీ శాస్త్రిగారి యభిప్రాయముతో నేకీభవించిరి.[1] కాళిదాసశాస్త్రిగారి నిర్ణయముతో వ్యతిరేకించినవారు లేకపోలేదు. శ్రీ పి. బాలకృష్ణమూర్తిగారు[2] పై యభిప్రాయమును ఖండించుచు నొక వ్యాసమును ప్రకటించిరి. 'మిథిక్‌సొసైటీ' వారి త్రైమాసిక పత్రికలో[3] యజ్ఞఫలనాటకమును సమీక్షించునది భాసకృతము కాదని సోపపత్తికముగా ఖండించిరి. అట్లే తెలుగున కనువదించిన శ్రీ కవిసార్వభౌమ శ్రీపాద కృష్ణమూర్తిశాస్త్రిగారు భాసకర్తృత్వ మునుగూర్చి తన సందేహమును వెల్లడించిరి.[4]

శ్రీ కాళిదాసశాస్త్రిగారు చెప్పిన నాలుగుకారణములలో కడపటిదగు 'బాణాది వర్ణితానేక సామాన్యభాసనాటక సంవాదిత్వాచ్చ' యను దాని ననుసరించియు, శ్రీ గణపతిశాస్త్రిగారు భాసనాటకచక్రము ప్రకటించుచు చూపిన లక్షణములను బట్టియు యజ్ఞఫలనాటకకర్తృత్వము భాసునందారోపించుట సహజముగనే యుండును. కాని అది కేవలము స్థూలపరిశీలనముపై ఆధారపడినభావమే. "భాషాయాః అతిప్రాచీన సంస్కృతత్వాత్" అను కారణమంత బలవత్తరముగా దోపదు. 'మహారాజస్య' అనుటకు మారుగ 'మహారాజ్ఞః' (పుట. 23, పంక్తి 6.) యనియు 'మహారాజం'

1. Yajnaphalamu — Tel. Tr. by Bulusu Venkateswarlu. Introduction.
2. S. V. O. I. Journal Vol. XII No. 2 (1951) Pages 83 to 98.
3. Quarterly Journal of Mythic Society, Vol. XXXII. No. 4., Pages 441 & 442.
4. Yajnaphalamu. Tel. Tr. By Sripada Krishnamurti Sastry., Introduction.

అనుటకు బదులు మహారాజానం (పుట 28 పంక్తి 9.) అనియు కొన్ని యపాణి నీయములు — కైకేయి దశరథుని, "మహారాజ ! యనుటకు మారు 'ఆర్యపుత్ర !' (అజ్జఉత్త) యని సంబోధించుట (పుట. 39, పంక్తి 9.) వంటి కొన్ని భరతుని నాట్యశాస్త్రవిరోధప్రయోగములు—కన్పించుచున్నవి. కాని యవి సహజములుగా లేక కృతకములుగా నున్నవి. అందువలన "అతిప్రాచీన సంస్కృతత్వమంతయు కృతకమై"పోయినది.

యజ్ఞఫలనాటకమును సూక్ష్మదృష్టితో పరిశీలించిన నిశ్చితమైన భాసకర్తృత్వాభిప్రాయము పూర్వపక్షము కాగలదు. 'వస్తుకల్పనాయాః శ్రేష్ఠత్వాత్' అనియు, 'రసభావాలంకార నాట్యంగానాం మనోహరతమత్వాత్'అనియు శ్రీకాళిదాసశాస్త్రిగారు చెప్పుటయే కాని వానిని వివరింపలేదు. డాక్టరు పూసల్కరు ప్రభృతులు కూడ గ్రంథము నా దృష్టితో చూడలేదని నా యభిప్రాయము. రామాయణమందలి యయోధ్యారణ్యకాండములకథయు, శ్రీరామ పట్టాభిషేకమును వస్తువుగాగైకొని కిష్కింధాకాండకథయు, రావణవధమును కేవలము సూచించి ప్రతిమానాటకమును, కిష్కింధా, సుందర, యుద్ధకాండముల కథననుసరించి యభిషేకనాటకమును భాసుడు రచించెను. అతడు బాలకాండకథ మాత్రమే వదలుటచే నొక సమర్థుడగు కవి భాసుని పేర ప్రచారమగు తీరున నీ యజ్ఞఫలనాటకమును రచించి, సుగ్రీవ, విభీషణ శ్రీరామపట్టాభిషేకముల యితివృత్తముగల కథకు, "అభిషేకనాటక" మని పేరిడినట్లు —— దశరథయజ్ఞ – విశ్వామిత్రయజ్ఞ – జనకయజ్ఞఫలములు గల బాలకాండ కథాభాగమునకు యజ్ఞఫలనాటకమని పేరిడి సీతావివాహముతో దానిని ముగించెనని నా దృఢవిశ్వాసము. భాసునిభాషననుకరించుటగాని, కొన్ని సామాన్య భాసనాటకలక్షణముల చొప్పించుటకాని సమర్థుడైన కవికి, పండితునకు అసాధ్య విషయములుకావు. కొన్నిటి నపాణినీయముల ప్రయోగించుటయు, కొన్ని నాట్య శాస్త్రవిరోధ విషయములు కల్పించుటయు మాత్రమే రచన ప్రాచీనతకు కాని, భాష ప్రాచీనతకు కాని ఆధారములు కాజాలవని నా నమ్మకము.

అట్టి పని సాధ్యమని తలంపజేయుటకే జయపురవాస్తవ్యులైన పండిత గోపాలదత్తశాస్త్రిగారు 1942 సంవత్సరాంతమున 'భండార్కరు ఇన్‌స్టిట్యూటు'నకు వచ్చినపుడు "యజ్ఞఫలనాటకమును తానే రచించి భాసుడు వ్రాసినట్లు భ్రమింపజేసితి" నని డాక్టరు వి. యస్. సూక్తంకరుగారితోడను, ప్రొఫెసరు పి. కె. గోదేగారి తోడను చెప్పుకొనిరి. తన రచన యని నిరూపించుకొనుటకు గ్రంథములో నచ్చ

యప్పుడు కొన్ని కీలకములనుగూడ నేర్పరచినట్లు నుడివిరి. కాని డాక్టరు పూసల్కరు గారు శ్రీ కాళిదాసశాస్త్రిగారితో సంప్రతించి యది యంతయు శ్రీ గోపాలదత్తశాస్త్రి గారి కృతియని నిరూపించిరి.[1] ఈ క్రిందివిషయములు పరిశీలించినచో నాయభి ప్రాయము సరియైనదిగా విజ్ఞులంగీకరింతురని నా విశ్వాసము.

కాళిదాసశాస్త్రిగారు "వస్తుకల్పనయందలి శ్రేష్ఠత్వము"వలన నీ నాటకమును భాసకృతముగా నిర్ణయించినట్లు తెలిపిరి. ఆ వస్తుకల్పనలోని శ్రేష్ఠత్వము నా కేమియు కన్పింపలేదు. గ్రంథాదినుండి కవి చేసిన సూత్న కల్పనలు - మూలరామా యణమునుండి చేసిన మార్పుల యౌచితిని మూలగాథను యథాతథముగా నుపయో గించుకొన్న తీరును పరిశీలింతము.

స్థాపనలోని సూత్రధారవాక్యమునుండి ప్రథమాంకమునందలి దశరథ సుమంత్రుల సంభాషణమువరకుగల యంశములవలన దశరథయజ్ఞఫలితముగా నైన పుత్రోత్పత్తి సూచింపబడినది. కథాకాలమునాటికి రామాదులజననమై 15 సంవత్స రము లైనది. "ఉత్సవే దానసత్కారే సమ్రాజః పుత్రజన్మని" యను సూత్రధార వాక్యము ప్రకరణమునసుసరించి కుమారుల పదునారవజన్మదినోత్సవము నాటి కర్థమగునేకాని పురుడునకు కాదు. రాబోవువర్ణన మంతయు రామాదుల జన్మ కాలములో జేయదగినంత సంరంభముతో గూడియున్నది. "మహారాజ ఆజ్ఞాప యతి, సర్వే పౌరా జానపదాశ్చ యథేష్టం లబ్ధకామా భవంతు" అనియు, "అధి కరణ ద్వారి యత్ర కుత్ర వా యే సంయతా భవేయుః తే మోచ్యంతామ్ - ఇత్యాదేశః" అనియు కంచుకి పలుకుట ప్రకరణోచితమే. ప్రతివత్సరజన్మదినోత్సవము నాడును అట్టిపనులు చేయుట విశేషముకాదు. కాని సుమంత్రుడు "సమ్రాడేవ సుతోదయేన విహితో ముక్తః పితౄణాం ఋణాత్" అనియు, "పైత్ర్యాదృణా దాస భవాన్వి బద్ధో మోక్షస్తతోఽభూద్భవతస్తు తస్మాత్" అనియు పలుకుట కుమారుల ప్రథమ జన్మదినోత్సవమునకే యన్వయించును కాని ప్రతిసంవత్సరము దశరథుడు పితౄణ ముక్తుడగుట యసందర్భమైనమాట. అంకాంతమున విదూషకుడు దశరథు నుద్దేశించి "కిం పుత్రజన్మదినాత్వం ఋణమోక్షమపి విస్మారితః" అనుటయు పైభావ మునే సూచించును. రఘువంశకాలమున మహాకవి కాళిదాసు వర్ణించిన విధమున కెట్టి పంచపృష్టిద్ధిలేని విలసామకరణము.[2] మఱియొకచోట మువరకుడు "ఆట్య

1. Anthorship of Yajnaphala — Sri R. N. Dandekar — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol, XXXI. (1950) Page 307.
2. Raghuvamsa. Canto III St. 20.

ఖలు సఫలం మహారాజస్య పుత్రయజ్ఞకర్మ — తస్మిన్హి యజ్ఞే అహం న మోదకేషు న స్వాతే జఠరే చ సకృపః" అనుటచే ఆనాడు జరిగినది యజ్ఞమో పుత్రజన్మోత్సవమో తెలియుటలేదు. లేక 15 సంవత్సరములకు పూర్వము గడచిపోయిన దశరథుని పుత్రకామేష్టిలో భుజించిన మోదకములను నాడు స్మరించుకొనుచున్నాడనుకొన వలెనా? ఇచట కంచుకితోడి విదూషకుని సంభాషణమున దశరథుని మహారక్షత్వ మపహాస్యమునకు పాలుపరుపబడినది. ఇంత అసంగతముగ సందర్భశుద్ధిలేకుండ భాసుడు వ్రాయడని నా నమ్మకము.

ముగ్గురు రాణులు భర్తృదర్శనము కోరుచు వార్తలనుపుపుట్టము చూడుడు. కౌసల్య " అహం జ్యేష్ఠా పూర్వం సంభావయితవ్యా " అనియు, సుమిత్ర " అహం ద్వయోః కుమార యోః జననీ పూర్వం సంభావయితవ్యా" అనియు, కైకేయి " అహ మేవ పూర్వం సంభావయితవ్యా " అనియు సందేశము భర్తయొద్దకు పంపుదురు. జ్యేష్ఠురాలైనందున కౌసల్య, ఇద్దరు కుమారుల తల్లియైనందున సుమిత్ర; మహా రాజునకు బహుమానపాత్రురాలును, అప్రతిరథుడగు కేకయరాజు దుహితయు నైనం దున కైకేయియు, నెవరికి వారే ప్రథమసంభావనీయులు గానెంచిరి. మున్ముందు రామవనవాసమునకు, భర్తృమరణమునకు గారకురాలు కాబోవు కైకేయివిషయ మున నట్టి యహంభావముతో కూడిన సందేశము గర్హ్యముకాదేమో కాని కౌసల్యా సుమిత్రల విషయమున మాత్రము సందేశమంపురీతి మెచ్చదగినదిగాలేదు. కౌసల్యా సుమిత్రల పవిత్రస్వభావములకే యది విరోధముగానున్నది. చారిత్రకకాలము నాటి దక్షిణనాయకులైన రాజుల యంతఃపురకాంతల స్వభావముల వర్ణించుట కలవాటు పడిన కవి యెవరో దశరథపత్నుల నా స్థాయికి దింపెననవచ్చును. దశరథుడు రాణులనందరను మధ్యమమందిరమున నొకసారిగా తన రాక ప్రతీక్షించునట్లు నుడివిన వెంటనే మంథర స్వగతమే యైనను, " హం న బహుమన్యతే మమ దేవీమ్ " అని కోపప్రకటనము చేయుచున్నది. ఇది అప్రస్తుతము. యజ్ఞఫలనాటకమున ఈ వాక్యార్థమువలని ప్రయోజనములేదు.

మధ్యమమందిరమున తన రాకను ప్రతీక్షింప రాణుల కాజ్ఞాపించిన రాజు ఆనాటే విద్దిష్టస్థలములో వారిని కలిసికొనవలసియున్నది. అది నాటకలక్షణమర్యాద. అట్లు కాకున్న ఆ సూచన కర్థములేకుండపోవును. కాని ప్రథమాంకాంతమున సూర్యాస్తమయమును వర్ణించి ద్వితీయాంకాదిలో దశరథుడు రాణులను, తాను నిర్దే శించిన మధ్యమమందిరమునకాక ధారాగృహసనాథమైన గ్రీష్మోద్యానమున మరు

నాటి మధ్యాహ్నము కలిసికొన్నట్లు వర్ణింపబడినది. అట్టియెడల మధ్యమమందిర మున తొలినాడు సాయంత్రముదాక రాణులు భర్తృదర్శనార్థము వేచియుండి విఫల మనోరథలై మరునాడు మరల తోటలో గలిసికొనునట్లు రాజాజ్ఞను పొందిరనుకొన వలెను. ఇవి నాటకపరిభాషలో దోషములుగా నెంచబడును. దశరథుడు మొదటనే "సర్వాః శ్వః మధ్యాహ్నే గ్రీష్మోద్యానే మమాగమనం పాలయంతు" అని చెప్పి పంపియుండిన సరిపోవును. సామాన్యవిద్యార్థికికూడ లభించు ఇట్టి స్ఖాలిత్యములు భాసుడు చేయునా అని నా సందేహము. దానిని ద్వితీయాంకమందు రాణులు గ్రీష్మోద్యానప్రవేశము చేయునపుడు దశరథుడు, "ఉక్తమాసీన్మయా అద్యాస్మి న్గ్రీష్మోద్యానే సర్వాభిః భవతీభిః ఆగంతవ్యమ్ ఇతి" అను వాక్యముచే పరిహరించు కొనవలెను. లేక రాణులకోరికపై ముందునాడే మధ్యమమందిరమున రాజు వారిని సంభావించి మరునాడు దాయభాగప్రస్తావము దెచ్చెడి తలంపుతో దశరథుడే స్వయముగా రాణులను మువ్వురిని గ్రీష్మోద్యానమున కాహ్వానించెననియైన ననుకొనవలెను.

ప్రతిమానాటకమున కైకేయీపాత్ర ముదాత్తముగ సృష్టింపబడినది. భాసు డచట చేసిన మార్పులు గణింపదగినవి. కైకేయి దశరథుని శాపవృత్తాంతము నెరిగినదగుట పుత్రవిప్రవాసదుఃఖముచే[1] మరణింపవలసిన దశరథునకు పుత్రమర ణమే యతని మరణమునకు కారణముకారాదని శ్రీరామవియోగము వరదానమిషచే గల్గించినది. వృద్ధుడైన దశరథుడెట్లును మరణాపన్నుడై యున్నందున[2] కైకేయి తెలిసియే శ్రీరామునివనవాసము గోరినట్లు కవి కల్పించెను. దానివలన కైకేయి దోషరహితయయ్యెను. ఈ విషయమునే కైకేయి భరతునకు జెప్పుచు రాముని వనవాసపరిమితి పదునాల్గుదివసములనుటకు మారు పర్యాకులహృదయముతో తాను పదునాల్గువర్షములన్నట్లు[3] తెలుపును. కాని యీ సమర్ధనము విమర్శకులకంత తృప్తినీయలేదు. ఇట్లు ప్రతిమానాటకమున కైకేయిశీలము కవి యుద్దేశించినంత నిర్దుష్టముగా పోషింపబడలేదని యందుకొఱకే యజ్ఞఫలనాటకమున ద్వితీయాంకము సృష్టించి యందు కైకేయిని మరింత పవిత్రాశయములు కలదానినిగా చిత్రించెనని కొందర యభిప్రాయము.

యజ్ఞఫలనాటకము భాసకృతమని నమ్మించుటకై దానిని సృష్టించిన కవి యనవసరమైనను ద్వితీయాంకమును రచించెను. ఈయంకమునందలి కథయంతయు

1. Bhasanatakachakra – Pratima. Act. VI. Edited by Sri Devadhar, Page 309, line 10.
2. Valmiki Ramayanam — Ayodhya Khanda. XII. 34.
3. Bhasanatakachakra — Pratima. Act, VI. Devadhar Ed. Page. 309 lines 16 & 17.

కృతకము. రాణులు దశరథునెందుకు జూడగోరిరో తెలుపలేదు. వారితో మాటాడ వలసిన పని తనకున్నట్లు దశరథుడు వ్యక్తపరచును. కాని రాణులను తాను పిలిపించినట్లుకాక వారే తన్ను జూడవచ్చినట్లు నాటకముననున్నది. సీతావివాహముతో ముగియు నాటకమున ఉత్తరకథకేవిధమునను తోడ్పడని దాయభాగప్రసక్తికాని, రామపట్టాభిషేకప్రసక్తికాని యేల రావలెనో యర్థమగుటలేదు. అదియు నెచ్చటనో సందర్భవశమున నొక్కమాటతోకాక దానికొఱకై యొక యంకమే ప్రత్యేకముగ వ్రాయబడుటొకవింత.

ఇట్లు కైకేయిపాత్రమును పోషించుటకై చేసిన ప్రయత్నములో కౌసల్యా సుమిత్రలపాత్రములను కవి మిక్కిలి కృతకములుగా కల్పించెను. దశరథుడు గ్రీష్మోద్యానమును బ్రవేశించుచున్న కౌసల్యను జూచి,

"ధృతమణిరమణీయా జ్యేష్ఠతావాప్తమానా,
బహుకుసుమలతాభా విస్మృతాన్యార్ధ్రాణేయమ్
కథమపి గురుదేహం చాలయంతీ సగర్వా
హృదయమపి మమాంతర్మానయుక్తం కరోతి" (II - 16) యనియు,

"కౌసల్యా మహిషీ జ్యేష్ఠా రామస్య జననీ శుభా
సగర్వా సా భవేత్కామం కింతుమాన్యైవ సర్వదా" (II—19) యనియు

వర్ణించును. ఆమెకు పెద్దరాణిననుగర్వమున్నదనియు, ఇతరుల యోగ్యతల లెక్కింపదనియు, స్థూలదేహమునెట్లో కష్టముతో గదల్చుచు మిక్కిలి గర్వముతో నడయాడుననియు, భర్తయగు దశరథుడే శ్రీరామజనయిత్రిని నిందాగర్భితములైన వ్యంగ్యభాషణములతో వర్ణించుటంత సమంజసముగాలేదు. 'ఆమె సగర్వయే యైనను పట్టమహిషియు, జ్యేష్ఠయు, శ్రీరాముని కన్నతల్లియు నైనందున తనకు మాన్యురాలేనట.

ఇక రాజ్యదానప్రస్తావఘట్టములో కౌసల్య స్వగతములసృష్టి క్షమింపరానంత యసంగతముగానున్నది. కేవలసపత్నీద్వేషము, అధికారకాంక్ష యామెలో గాన్పించుచు విమర్శకులదృష్టిలో కౌసల్యయొక సామాన్యస్త్రీయైనది. ఇక సుమిత్ర కూడ భర్త తన్నభినందించినపుడు,

న మానినీ న వ్యవహారజేత్రీ
న వాక్పటుర్నాఽపి కలిం విధాత్రీ

ధన్యా భవేద్యోషి దవాప్యసాధు -
వాదం సపత్న్యాశ్చ తథైవ పత్యుః. (II—28)

అనుటలో కైకేయీగుణముల నెత్తిపొడుచుధ్వని తెలియనగుచున్నది. సుమిత్ర స్వభావమట్టిదికాదు. కావున కైకేయిశీలమును ప్రతిమానాటకములో తృప్తికరముగా బోషింపలేదని యీ నాటకకర్త అస్థానపతితముగా ఈ యంకమును సృష్టించినా దనుట స్పష్టము. అట్టిప్రయత్నము చేసినవారు లేకపోలేదు. రాజశేఖరుని బాల రామాయణములో, శూర్పణఖాసర్వమాయులు, కైకేయీదశరథుల మాయారూప ములు ధరించుట, రాముని వనవాసగమనమునకై వారు యుక్తులు పన్నుట, కేవలము కైకేయీ దశరథులను జననిందనుండి తొలగించుటకు కవి జేసిన ప్రయ త్నములనుటలో సందేహము లేదుకదా![1] యజ్ఞఫలములోని ద్వితీయాంకకథాకల్ప నమునకు వాల్మీకిరామాయణములో దశరథుడు కైకేయితో,

నను తే రాఘవ స్తుల్యో భరతేన మహాత్మనా

బహుశోహి సుబాలే త్వం కథాః కథయసే మమ.[2] యనుటయు, కైక మంథరతో, 'రామే వా భరతే వా హం, విశేషం నోపలక్షయే'[3] యనియు, "రామో రాజ్ఞ స్సుతో జ్యేష్ఠో యౌవరాజ్య మతోర్హతి"[4] యనియు వాదించుటయు నాధారములని స్పష్టముగా దెలియుచున్నది. సీతావివాహమునకు పూర్వమే శ్రీరామ యౌవరాజ్యపట్టాభిషేకప్రసక్తి వచ్చుటకు తగిన యాధారములు వాల్మీకీయమున లేవు. తరువాతనైతము దశరథునకాభావము ఆకస్మికముగా కలిగినదేగాని ముందుగా నందరతో నాలోచించి చేసినదికాదు. తనకు దుస్స్వప్నములు కలుగుచున్నవనియు, అవి తన మృతిని సూచించుచున్నవనియు, కావుననే పట్టాభిషేకము మరునాడే జరుగవలయునని దశరథుడు శ్రీరామునితోడనే చెప్పియున్నాడు.[5] మామగారి యింటినుండి భరతుడు వచ్చుటకు పూర్వమే ఈ కార్యము ముగియవలెననియు విశదముగా చెప్పియున్నాడు.[6] కావున యజ్ఞఫలనాటకములోని రాజ్యభాగప్రసక్తి సందర్భశుద్ధిగా లేదు. అది యచ్చట యప్రస్తుతము. భావికథాగమనమునకు తోడ్పడని కల్పనము నిరర్థకమైనది.

1. Balaramayana by Rajasekhara. Act VI.
2. Valmiki Ramayanam. Ayodhyakanda; XII; 21.
3. Valmiki Ramayanam. Ayodhyakanda; VII; 35.
4. Valmiki Ramayanam. Ayodhyakanda; VIII; 14.
5. Valmiki Ramayanam. Ayodhyakanda; IV; 17 to 20.
6. Valmiki Ramayanam. Ayodhyakanda; IV; 25 to 27.

ప్రథమాంకములో వలెనే యిచ్చటను విదూషకుని సంభాషణము వెగటు గొల్పుచున్నది. ఈ సన్నివేశమంతయు కృతకసృష్టి. కాళిదాసుని శాకుంతలములో దుష్యంతుడు మాధవ్యునితో శకుంతలను గూర్చి యన్న శ్లోకార్థమును మనమున నుంచుకొని యీ దృశ్యము రచింపబడి యుండును. "అద్యమయా జ్ఞాతం భరతాయ ప్రతిశ్రుతంరాజ్యం వయస్యో రామాయ దాస్యతి. అహమంతఃపురే దేవీనాం, బహిశ్చ భ్రాతౄణాం, విగ్రహముత్పాదయామి" అను విదూషకవాక్యముల కాధారము దశరథు డతనితో "రామో వా భరతో వా యఃకోపి రాజ్యంలభేత" యను వాక్యమే. ఆవసరములేనిచోట దశరథునినోట అట్టి వాక్యము పలికించుట యొకదోషము. భరతునకు రాజ్యము ప్రతిశ్రుతమన్న విషయము విదూషకునకు గూడ తెలియదగినంత బహిరంగరహస్యముగా కల్పించుట మరియొకదోషము. ఈ రెండును రచనయందలి కృతకత్వమును నిరూపించుచున్నవి. ఈ కథయంతయు కౌసల్యయే విదూషకునితో జెప్పివదనుకొనవలసినదే. దశరథు డంతతోనే భయపడి "మూఢోత్పాదితోపి క్షోభః శంకాం జనయతి" యని తలంచి "సఖే సుందరక ! కథాప్రసంగేనైవాద్య రాజ్యదాయ విచార ఉద్భూతః ॥ నకిమపి కస్యాపి వచనం యథార్థం మన్యస్వ".

క్వ నృపత్వమనల్పవిప్లవమ్
క్వ కుమారాః సుకుమారచేతసః,
పరిహాస విజల్పితం త్విదమ్
పరమార్థం నహిమన్యతాం వచః.[1] (II—41)

అని పలికి తప్పించుకొన జూచుచున్నాడు. ఈ నాటకమునందంతటను విదూషకుని వలన మోదకభక్షణపాండిత్య ప్రయోజనము తప్ప తదితరములేదు.

ద్వితీయాంకాంతముననే రామునకనిష్టము నాపాదింప సంకల్పించి రావణుడు అయోధ్యానగర పరిసరములలో దిరుగుచున్నాడను సూచన యీయబడినది. దాని ననుసరించియే తృతీయాంకాదిలో రావణుడు రామాది కుమారుల ధనుర్వేదాభ్యాస కాలమున సన్నిహితుడై యున్నట్లు కల్పింపబడినది. మూలాను సరణముకాక పోయి నను రావణునకు రామునిశక్తిసామర్థ్యముల పరిమితి తెలిసికొనుట కొక యవకాశ మును కవి కల్పించినాడు. నాటకములోని తరువాతి కథలో ఈ సన్నివేశము వలని ప్రయోజనము ప్రత్యక్షముగాలేక పోయినను, తాటకామారీచసుబాహుల ప్రతారణము నకు, శివధనుర్భంగమునకు దగినంతశక్తి రామునకున్నదని తెలియజేయుట యందు కన్పించుచున్నది.

1. Abhijnana Sakuntalam — Act II; ver. 18.

ధనుర్వేదాభ్యాసకాలమున శ్రీరాముని శీలమునకు కొంత మచ్చయేర్పడినదనియే చెప్పవచ్చును. దానికి కారణము రావణుని విపరీతప్రవర్తనము. వాల్మీకీయమున రావణుడు అయోధ్యాప్రాంతములకు వచ్చినట్లులేదు. దశరథుని సభలో మొదటిసారి రావణప్రసక్తి విశ్వామిత్రుడు యాగరక్షణార్థము రామలక్ష్మణుల సహాయము వేడ వచ్చినప్పుడే తెచ్చును. మారీచసుబాహులు యజ్ఞవిఘ్నమునకై రావణునిచే బంప బడిరని తెల్పుచు రావణచరిత్రమును విశ్వామిత్రుడే వివరించును.[24] కాని రామ రావణులకు వైరమురాగలదను సూచన అప్పటికి రాలేదు. రావణుడు అయోధ్యా ప్రాంతములకు శ్రీరాముని పరాక్రమమును పరీక్షించుటకై వచ్చినట్లే యజ్ఞనాటక మున "రామోనామ మహీపతే ర్దశరథస్యాత్రాత్మజః............అత్రాగతోఽహం ద్రుతమ్" (III—6) అను పద్యముచే దెలియుచున్నది. బలవంతుడైన వానిని స్వయముగా యుద్ధమున కాహ్వానించి యెదిరించు అలవాటుగల రావణుడు దొంగవలె బాలుడైన రాముని పరాక్రమము బరీక్షింపదలంపనేలనో యర్థముకాలేదు. వీడైన చంపుటకే యని శత్రుభావముతో వచ్చినట్లే "లబ్ధోభవే త్కథమపి............బంధం వధం యదుచితం విదధేఽథ మోక్షమ్" (III—7) అను పద్యము తెలుపును. కాని విశ్వామిత్రు నితోపాటు రావణుడును స్వగతముగా శ్రీరాముని "వ్యూఢోరో దధదున్నతాంస.... ధరణీమవాతరదహో దేవోఽచ్యుతో దైత్యహా" (III—27) యని వర్ణించినట్లు గ్రంథ మున గలదు. చంపదలచిన శత్రువునట్లు కీర్తించుట రావణుని వంటివాడు చేయదగిన పనికాదు. ఒకవేళ సనత్కుమారునియొద్ద విష్ణువే శ్రీరాముడుగా నవతరించి తనకు మోక్షమొసగునని యెఱిగినవాడౌట[25] రాముని శత్రుత్వమును శీఘ్రముగా సంపా దించుటకై దుష్టకార్యములు సేయుచు శ్రీరామదర్శనమును పొంది యట్లు కీర్తించి నాడందమన్న తత్పూర్వోదాహృత శ్లోకార్థ మాభావమును బాధించును. కావున పైపద్యము కేవలము విశ్వామిత్రుని సంకీర్తనభాగమే యనుకొనవలెను. "కిం వాయవ్యాస్త్రసంహారోఽపి మయాకర్తవ్యః। తథైవాస్తు (నిష్క్రాంతౌ)" అనుచోట కూడ విశ్వామిత్ర రావణులు కలిసియే యున్నట్లు ముద్రితప్రతిలో గలదు. అర్థమును బట్టి యది రావణవాక్యము మాత్రమే యని తెలిసికొనవచ్చును. ఈ రెండుచోట్లను గ్రంథప్రకాశకులు పొరపడిరేమో యనియు ననుకొనవచ్చును.

శ్రీరాముడు వృక్షమునగల పత్రముల జిల్లులుపడగొట్టుటకై బాణముప్రయో గింప నది యదృశ్యరూపుడైన రావణునిచే ఖండితమగును, రెండవసారి కోపముతో

24. Valmiki Ramayanam — Balakanda; XX; 15 to 19.
25. Valmiki Ramayanam — Uttarakanda; Adhikapatha; VIII; 18, 19.

వదలిన బాణమునునట్లే యగును. మూడవసారి వాయవ్యాస్త్రము ప్రయోగింప రావణుడు దానినిగూడ ఉపసంహరించును. శ్రీరాముడు బాణప్రయోగముచేసి లక్ష్య భేదనము చేయలేక మూడుమారులు విఫలప్రయత్నుడగునట్లు వర్ణించుటచే గవి శ్రీరాముని కీర్తిప్రతిష్ఠలకు భంగమువాటిలజేసిన వాడయ్యెను. కడకాగ్నేయాస్త్రమును మహోగ్రుడై ప్రయోగించుచు ఆ బాణము " వృక్షమును సమూలముగా బక్షులతో గూడ గాల్చివేయుటయో అట్లుకాకున్న తన శరీరమునే భస్మముచేయుటయో జరిపి తీరవలె" నని ప్రతిజ్ఞసేసి సంధించును. రావణుడు భయమునటించి లంకానగరాభి ముఖుడై పారిపోవును. వెంటనే భరతుడు " నఖలు నఖలు వధ్యాః పక్షిణోఽనాగసస్తే ....క్వవున రశనికల్పామృత్యు దూతాః శరాస్తే " (III—38) యని శ్రీరాముని నివారించును. ఈ పద్యము కేవలము కాళిదాసుని శాకుంతలములోని " నఖలు నఖలు బాణః సన్నిపాత్యోఽయ మస్మి న్మృదుని మృగశరీరే పుష్పరాశావివాగ్నిః[1] అను పద్యమున కనుకరణము. లేనిచో సమంత్రకము, సప్రతిజ్ఞాకమునగు శ్రీరాముని యాగ్నేయాస్త్రమునకు ఉపసంహారమేమి ? చెట్టుపై పక్షులున్నవని శ్రీరాముడెరిగియే కదా ప్రయోగించెను. దీనికంటె విపరీతమైన విషయము వెంటనే యున్నది. ఆగ్నే యాస్త్రము నుపసంహరించి రాముడు " వాయవ్యాస్త్రేణ తాం మహతీం శిలాం దూరం క్షిపామి " యని ప్రయోగింప నా బాణమును వ్యర్థమగుచున్నది. ఇప్పుడు రావణుడు లేడు. లంకానగరాభిముఖుడై వెళ్ళినట్లును. వాని పలాయనము గనిపెట్టుటకై విశ్వా మిత్రుడు వెంట నేగినట్లును ముందే వర్ణింపబడినది. కాని యిప్పుడీ వాయవ్యాస్త్రము విఘ్నమగుటకు కారణములేదు. పోనిండు రాబోవు వశిష్ఠునిలో లీనమైనదనుటకు— ఎదుటనున్నవారు మంథరాది స్త్రీజనము కాని వశిష్ఠుడుకాడు. ఏదో అదృశ్యశక్తి యున్నదని యనుమానించి భావగామి బాణముప్రయోగించినప్పుడే వశిష్ఠుడు వచ్చు టయు రాముడాబాణమును ఉపసంహరించుకొనుటయు జరుగును. ఇచ్చట " రామ బాణము " అన్నిచోట్ల వ్యర్థమైనది. తనంత తాను వ్యర్థమగుటయో ఉపసంహరించు కొనవలసిన పరిస్థితులలో ప్రయోగింపబడి వ్యర్థమగుటయో జరిగినది, అయ్యో రామునియవస్థ ! అతని ధానుష్కతకెట్టి దయనీయమైనస్థితి యేర్పడినది !

ఈ సన్నివేశమున మంథరా పాత్రప్రయోజనము శూన్యము. అర్థరహితము కూడ. ఉత్తరకథకేమాత్రమును తోడ్పడక పోవుటయే కాక వెగటుగొల్పుచున్నది. మంథర, చతురిక మున్నగు దాసీజనము సాధించిన ఘనకార్యము అచ్చట అదృశ్య

1. Abhijnana Sakuntalam — Act I; Sl. 10.

శక్తియేదో ఉన్నట్లు గుర్తించుటమాత్రమే. అప్పుడు కాని రామాదులకామాత్రము తోపక పోయినది.

అట్లే పంచమాంకాదిలో తామ్యాయన పాత్రమును వ్యర్థము. అతని గురు నింద, గురుకులవాసనిరాసనము అర్థరహితములు. అప్రస్తుతములును. దానిని కవి హృదయముగా భావింతమన్న భాసుని రచనలలో నన్నిటను ప్రాచీనఋషుల పద్ధతుల యందపూర్వగౌరవభావము విశదమగుచుండ నిచ్చట నింత నీచముగా గురువుల స్వభావమును భాసుడు చిత్రించునా ? దీనిని బట్టియే భాసు ననుకరింపదలచిన వారెవ్వరో యీ రహస్యమును మఱచి తమ వ్యక్తిత్వమును బయల్పరచుకొనిరని యూహింపవచ్చును.

భాసుడు ప్రతిమానాటకమున స్పష్టముగా భరతునకన్న లక్ష్మణునే వయోజ్యేష్ఠుడుగా వర్ణించినాడు. సుమంత్రునితో గూడ భరతుడు దండకావనగతుడైన శ్రీరాముని దర్శనార్థము వచ్చి నప్పుడు ముందుగా నెదురువచ్చిన లక్ష్మణుని జూపి సుమంత్రుడు "అయే కుమారో లక్ష్మణః" అనగా భరతుడు "ఏవం, గురురయమ్ః ఆర్య అభివాదయే" అని లక్ష్మణునకు నమస్కరించుచున్నాడు. వెంటనే లక్ష్మణుడు "ఏహ్యేహి ఆయుష్మాన్ భవ !"[1] యనుటచే లక్ష్మణుని జ్యేష్ఠత్వమును భాసుడుద్దేశించినట్లు స్పష్టము. వెంటనే లక్ష్మణుడు భరతునుద్దేశించి "కుమార ! ఇహతిష్ఠ ! త్వదాగమన మార్యాయ నివేదయామి"[2] అనుచున్నాడు. ఇచ్చట "కుమార" యను సంబుద్ధియు స్పష్టముగా భరతుని కనిష్ఠత్వము సూచించుచున్నది. వాల్మీకి రామాయణమున భరతుడే లక్ష్మణునకంటె పెద్దవాడని విశదముగా వివరింపబడి యున్నది. శ్రీరాముడు చైత్రశుద్ధ నవమినాడు పునర్వసు నక్షత్రమున కర్కాటలగ్నమందు జన్మించెను.[3] భరతుడు పుష్యమీ నక్షత్రమున మీనలగ్నమందును లక్ష్మణ శత్రుఘ్నులు ఆశ్లేషా నక్షత్రమందు కర్కాటలగ్నమునను జనించిరి.[4] ఇట్లు భరతలక్ష్మణులిరువురును దశమినాడే జన్మించినను జనించిననక్షత్రములబట్టి భరత జ్యైష్ఠ్యము స్థిరపడినది.

ప్రతిమానాటకమున స్పష్టముగా లక్ష్మణజ్యైష్ఠ్యమునంగీకరించిన భాసుడు యజ్ఞఫలనాటకమున భరతుని జ్యైష్ఠ్యమును సువ్యక్తమొనర్చినాడు. రెండునాటకముల నొక వ్యక్తియే రచించియుండిన నిటి పొరపాటు రాగలదా.

1. Bhasanatakachakram — Pratima Act IV;
2. Bhasanatakachakram — Pratima — Act IV.
2. Valmiki Ramayanam — Balakanda —XVIII; 8, 9.
4. Valmiki Ramayanam — Balakanda — XVIII; 14, 15.

యజ్ఞఫలనాటకమున నాల్గుసందర్భములలో భరతలక్ష్మణుల యందెవ్వరు జ్యేష్ఠులో నిర్ణయింప ననువగు సూచనలున్నవి. వీనిలో రెండు భరతజ్యైష్ఠ్యమును తక్కిన రెండు లక్ష్మణజ్యైష్ఠ్యమును సూచించును. భరతజ్యైష్ఠ్యమును సూచించు సందర్భములే బలవత్తరములుగా నున్నందున నీ నాటకమున కవి భరతజ్యైష్ఠ్యము నంగీకరించెనని యొప్పుకొనవలయును. మొదటి మంగళశ్లోకములో "రామః కృపాయా భరతో మనోజ్ఞః, పాయాత్సచాపః శుభలక్ష్మణ శ్చ శత్రుఘ్నవీరో" అనుచో వాల్మీకీయములోని జన్మక్రమము వివరింపబడినది. ఇచ్చట భరతుడే జ్యేష్ఠుడనుట సూచితము. అట్లే సప్తమాంకమున కుమారుల వివాహవర్ణనమున "తతశ్చ రామ తుల్య గుణాన్ రామస్యాత్మ భాగానివ భరతలక్ష్మణశత్రుఘ్నాన్ ఆయుష్మతీనాం మాండవ్యూర్మిళా శ్రుతకీర్తీనాం స్వామినోఽభావయమ్" అనుచో క్రమముగా భరతుడే జ్యేష్ఠుడనుట వ్యక్తపరుపబడినది. వాల్మీకీయములో రాముని వివాహానంతరము లక్ష్మణుని వివాహ మూర్మిళతోనైనట్లును,[1] తరువాత భరతశత్రుఘ్నుల వివాహములైనట్లును వర్ణింపబడినది.[2] ఈ సందర్భమున గోవిందరాజీయము జ్యేష్ఠుడైన జనకరాజర్షి దుహితల వివాహములు ముందును తమ్ముని తనయల వివాహములు వెనుకను జరుపుటచే భరతుని వివాహమునకంటె లక్ష్మణుని వివాహముముందు జరుగుటలో దోషములేదని సమర్థించెను.

తృతీయాంకమున కుమారుల ధనుర్విద్యాభ్యాస సమయమున వారు బాణ ప్రయోగముచేసిన క్రమము లక్ష్మణజ్యేష్ఠత్వము సూచించుచున్నది. కవి చెప్పక పోయినను కనిష్ఠాను క్రమముగా వారు బాణప్రయోగముచేసినట్లు స్పష్టము. శత్రుఘ్నుడు "భో భోః పశ్యత..........సత్వరమిమం బాణం విషగే తథా" (III — 18) యని ప్రయోగించిన వెంటనే భరతుడు "దీర్ఘాయుషా..........తథైవ విదధామ్యహమ్" (III — 19) అని ప్రయోగించును. పిదప లక్ష్మణుడు "సమూల ముత్పాట్య..........కృతస్వకార్యః పునరేతి తూణమ్" (III – 20) అని బాణప్రయోగము చేయును. వెంటనే భరతశత్రుఘ్నులు "అహో అద్వితీయం బాణక్షేప కౌశలం మహాభాగస్య" యని ప్రశంసింతురు. ఇచ్చట మహాభాగశబ్దప్రయోగము లక్ష్మణ జ్యేష్ఠత్వమునే సూచించును. కాని వాల్మీకీయమున దశరథుడు భరతుని మహాత్ముడనియు, భరతుడు లక్ష్మణుని మహాత్ముడనియు ఉల్లేఖించిన సందర్భములు పెక్కులున్నవి.[3] కావున శత్రుఘ్నుని వెంటనే భరతుడు బాణక్షేపము నేయుట కాని,

1. Valmiki Ramayanam — Balakanda — Sarga 73, Sl. 29.
2. Valmiki Ramayanam — Balakanda — Sarga 73, Sl. 30, 31.
3. Valmiki Ramayanam — Ayodhyakanda Sarga 12, Sl. 21. and Sarga 70. Sl. 7.

శత్రుఘ్నునితో కలిసి భరతుడు లక్ష్మణుని 'మహాభాగు' డనుట కాని నిర్వివాదముగా లక్ష్మణుని జ్యేష్ఠత్వమును స్థాపింపజాలవు. రామ భరత లక్ష్మణ శత్రుఘ్నులను వరుసగా జెప్పినదే కవి భరతుని జ్యేష్ఠత్వము నంగీకరించె ననవచ్చును. ఇరువురు మువ్వురు వ్యక్తులనుద్దేశించినప్పుడు వారిలో గొందర కన్వయించు నర్థమును అందరి కన్వయించునను కొనరాదు. లక్ష్మణుని ప్రక్కనున్న సుగ్రీవ విభీషణులకు నమస్కరించినపుడును,[1] అట్లే లక్ష్మణునికి దగ్గరలోనున్న సీతాదేవికి నమస్కరించినపుడును భరతుడు[2] లక్ష్మణునకు నమస్కరించెనను కొనరాదు కదా!

పై విషయములనన్నిటిని సూక్ష్మముగ పరిశీలించినచో ప్రతిమానాటకమున లక్ష్మణ జ్యేష్ఠత్వమును యజ్ఞఫలనాటకమున భరతజ్యేష్ఠత్వమును కవి యుద్దేశించినట్లు తెలియుచున్నది. ఏకకర్తృకములైన నాటకములు రెండింటిలో నిట్టి వ్యత్యయములుండ జాలవు. దీనిని బట్టియే యజ్ఞఫలనాటకకర్త భాసుడుకాడని యూహింపవచ్చును.

సీతా వివాహఘట్ట మీ నాటకమున పెక్కువింతలతో గూడుకొనినది. వాల్మీకీయమున శివధనుర్భంగమునకుమున్ను శ్రీరాముడు సీతను జూచినట్లులేదు. సీతారాములవంటి కారణజన్ములకట్టి వివాహాత్పూర్వ సమావేశము లనభిలషణీయములు. భాసునికాలమునాటికి ప్రేమవివాహముల ప్రసక్తి పురాణపురుషుల విషయమునలేదు. ప్రతిజ్ఞా యౌగంధరాయణమున వత్సరాజు చారిత్రక పురుషుడు. కాబట్టియే యతడు వాసవదత్తను ప్రేమించి[3] పెండ్లియాడుట జరిగినది. కురంగి, అవిమారకులగాథయు నట్టిదే. కాని భాసుడుకాని తత్పూర్వులుకాని ప్రేమవివాహములజోలికి పోలేదు. సుభద్రార్జునుల వివాహము నలదమయంతుల వివాహము దీనితో బోల్పరాదు. సుభద్ర అర్జునునకు మేనమామకూతురు. నలదమయంతులు పరస్పరము చూచుకొన్నవారే కాదు. వినుకలిపై వారిప్రేమ వర్ధిల్లినది. అంతే కాక వరునెన్నుకొను అధికారము దమయంతికే యీయబడినందున దాన దోషములేదు. ఇచ్చట వరునెన్నుకొను నధికారము సీతకులేదు. శివధనురారోప మెవడు కావించునో యతడే సీతకుభర్త. అట్టిచో కారణజన్ములైన వారిరువురకు ఉద్యానవనములో వివాహాత్పూర్వసమావేశము కల్పించుట భాసునికాలమునాటికి క్రొత్త. తరువాత కొన్నివందల సంవత్సరములకు కాని యా భావము కవులకు దోపలేదు. జయదేవుడు తన ప్రసన్నరాఘవ నాటకములో[4] సీతారాములనొక యుద్యానవనమున గూర్చినాడు. అట్లే భవభూతి

1. Raghuvamsam. Sarga 13; Sl. 72.
2. Valmiki Ramayanam. Yuddhakanda. Sarga 130. Sl. 41.
3. Bhasanatakachekram — Pratijna Yaugandharayanam. Act III.
4. Prasannaraghavam of Jayadeva — Act II.

తన మహావీరచరితము నందును. వారి కిరువురకు యజ్ఞదర్శనవ్యాజమున విశ్వామిత్రాశ్రమముననే[1] పరస్పరసందర్శనము ఘటింపజేసినాడు. అట్లే అరవమున కంబర్ మహాశయుడు వ్రాసిన రామాయణములో[2] మిధిలానగరరాజవీధిలో నడచి చనుచున్న రాముడు అంతఃపురవాతాయన మార్గమున గన్పించు సీతను జూచినట్లును, అప్పుడే సీతయు రాముని జూచినట్లును వర్ణించి వారు పరస్పరము ప్రేమదృష్టులు పరపుకొన్నట్లు వివరించియున్నాడు. ఇట్లే మరికొందరు భాసునికి తరువాతివారు చేసియున్నారు. కాని యజ్ఞఫలములోని కల్పనము చాలకృతకముగాగన్పట్టుచున్నది.

షష్ఠాంకమున ముష్టిక, స్థూలాంస దీర్ఘబాహుల సంభాషణములవలన జనక విశ్వామిత్రులు మాటాడుకొనియే సీతారాములకు తోటలో కలిసికొనుట కవకాశము కల్పించిరని తెలియుచున్నది. ఇంతకంటె ఘోరమేమున్నది. చూడుడు.

స్థూలాంసః :— అస్మాకం మహారాజస్య దుహితరం సీతా మత్రోద్యానే (రామః) చిరం పశ్యతి.

ముష్టికః :— పూర్వం లక్ష్మణః ఛాయేవ తమనుగత ఆసీత్. సాంప్రతం విశ్వామిత్రః త ముపదేశాపదేశేనాన్యతోనయతి, రామం చ ఉద్యానేముంచతి.

స్థూలాంసః :— అస్మాకం రాజదారికాపి విటపాంతరి తా భూత్వా చిరం తమేవ పశ్యతి.

ముష్టికః :— యది మహారాజస్యా నుమతం భవే త్తర్హి శీఘ్రమేతయోర్వివాహో భవేత్.

దీర్ఘబాహుః :— యది నభవిష్యతి ద్వావ ప్యున్మత్తౌ భవిష్యతః.

ముష్టికః :— కిం మహారాజో విశ్వామిత్ర శ్చ జానీత ఏతత్.

దీర్ఘబాహుః :— జానీతః ! అతఏవ తయోరేకాంతే దర్శన మనుమతం భవేత్. (VI — ప్రవేశకము)

ఈ సంభాషణము కవియెందుకు కల్పించినట్లు ? సామాజికులకు ఆ రహస్యము తెలుపుటకే కావి సేవకుల యర్థరహితప్రలాపములిట్టివవి నిరూపించుటకు కాదు. అట్లైన ' ప్రవేశకము ' వలవి ప్రయోజనమే చెడును. నిజముగా జనకవిశ్వామిత్రు లిట్టి సన్నివేశమే కూర్పదలచినచో నిక శ్రీరాముడు విష్ణువనుట సీత లక్ష్మియే యనుట పొల్లగునే కదా. రూపాంతరములమున్న లక్ష్మీవిష్ణువులకు సమాగమము పరులు ప్రయత్నించి కూర్పవలసిన యవస్థ యెందుకు రావలయును ? శివధనురారోపణ పణ మొకవ్యాజమును రాముని యప్రతిమాన భుజబలప్రదర్శకమును మాత్రమే.

1. Mahaviracharita of Bhavabhuti. Act I.
2. Kamba Ramayanam — Mithiladarsana Patalam Verse. 157.

రాముని విరహవేదన సామాన్యరాజకుమారుల విషయమున వర్ణింపబడిన తీరుననున్నది. శ్రీరాముడు సీతనుజూచి, "దృష్టం మయాప్యస్యాద్యాన్యత్వ మివ! కస్యాపి బ్రహ్మర్షేర్దుహితా భవంతీయం మమాగమ్యా వా స్యాత్! అన్యవధూర్పవిత్రీ వా దుష్ప్రాపా భవేత్। తదా వ్యర్థమేవ మయా రామేణాస్యాం మనో నిహితమ్। నైవం భవిష్యతి! ఇయం హి."

నైవాగమ్యా న దుష్ప్రాపా యన్మనోమేత్ర ధావతి,
కృత్యాకృత్యవివేకేతు ప్రమాణం హి సతాం మనః. (VI—18) అని

తలంచుట కేవలము శాకుంతలములోని దుష్యంతునివాక్యమును [1] పోలియున్నది. ఆ సన్నివేశమును మనమునసుంచుకొనియే యజ్ఞఫలనాటకకర్త దీనిని సృష్టించె ననుకొనుట యంత త్రోసివేయదగినభావము కాదని నా తలంపు. ఇచ్చట మధురిక శివధనురారోపణపణమునకు భయపడుచున్న సీతతో, "యథా రామస్య రమణీయా కృతిః స బల వా న పి నతత్కరిష్యతీతి నిశ్చితమ్"అనుట యెంత ఘోరము; ఎంత యమంగళము. ఆపదలోనున్న చెలినోదార్చుమాటయేనా అది. కాని యీవాక్యము బుద్ధిపూర్వకముగా కవి కల్పించినాడనుట స్పష్టము. ఆ వెంటనే సీత మూర్ఛిల్లుట, చంద్రకళ సహాయార్థ మాక్రోశించుట, శ్రీరాముడు తొందరగా ప్రవేశించి, "నభేతవ్యం! ఇయం మమ ప్రియా-కథం" అని యర్ధోక్తిలో నాపి క్రమముగా సీతాజన్మవృత్తాంతము దెలిసికొనుట ఆ కల్పనవలని ప్రయోజనము. ఇదియు కేవలము కాళిదాసున కనుకృతియే. కాని కల్పనముమాత్ర మంత యుదాత్తముగా లేదు. మధురిక సీతనుద్దేశించి, "యథా రామేణవినా త్వం సంతప్తా తథైవ రామోపి త్వయా వినా సంతప్తః" యనగా, సీతయు "అపేహి! ఆర్యపుత్రస్యనామకథయసి" యనుచున్నది. వివాహాత్పూర్వమే కన్య తాను ప్రేమించినవానిని "ఆర్యపుత్రు" డను పారిభాషికపదముతో సూచించుట నాకు క్రొత్త. అట్టి ప్రయోగము లేదనియే నా నమ్మకము. అట్లు పిలువరాదను సూచన కాళిదాసుని శాకుంతలమున గలదు.[2]

అంతలోనే యుద్యానమున బ్రవేశించిన జనకమహారాజు సీతతో ఆసన్న వివాహసూచనచేసి, వారి నిష్క్రమణానంతరము "ఇతః షష్ఠేఽహని మమ సత్రాంత స్నానం తదార్షేణ విధినా సీతాం రామాయ దాస్యామి" యని నిశ్చయించి,

"సీతానురాగో దృఢ ఏవ తస్మిన్
సచాపి తాం కామయతే కిమన్యత్" (VI—39)

అను వాక్యముచే సీతారాముల పరస్పరప్రేమము తాను మున్నే గుర్తించినట్లు

1. Abhijnana Sakuntalam Act I. S1. 20.
2. Abhijnana Sakuntalam Act V.

ప్రకటించును. ఇట శివధనురారోపణప్రసక్తియేలేదు. ఈనిశ్చయమునకుతరువాతనే యా ప్రసక్తివచ్చును. అంతేకాక ధనురారోపణమునకు పూర్వమే దశరథాదులకు ఆహ్వానములు వెళ్ళను చూడుడు. జనకుడు, "మమ పరమః సఖా మహారాజో దశరథో .... సహాగచ్ఛత్వితి" యని సందేశమంపుటయే కాక,

"దృష్ట్వా చిరాద్దశరథం సుహృదం గృహే మే
తస్యాత్మజాయ తనయాం విధినా ప్రదాయ
యూనోః సమానగుణయోశ్చ విలోక్య యోగమ్
లబ్ధా మనో మమతదా పరమాం ప్రసత్తిమ్" (VI—42)

యని ప్రకటించును. దీనివలన శ్రీరాముడు శివధనురారోపణము చేసినను చేయలేకున్నను కూడ సీత నతనికిచ్చుట నిశ్చయమన్నంత దృఢముగా జనకుడున్నాడు. ఇది వాల్మీకీయమునకు కేవలము విరుద్ధము.

యజ్ఞఫలనాటకమున కవి చేసిన మార్పులవంటి వాని నెవ్వరును చేయరని కాదు. ఇంతకంటె విపరీతమైన మార్పులుచేసిన కవులున్నారు. భాసుడే ప్రతిమాదులందు చాల మార్పులు చేసియున్నాడు కాని వానివలన పెక్కు ప్రయోజనములను సాధించియున్నాడు. యజ్ఞఫలమునందలి మార్పులన్నియు కృతకములనియు, పరానుసరణములనియు వివరించుటయేనా ప్రయత్నము. అందువలననే అట్టి ప్రయోజనశూన్యములు అర్థరహితములు నయిన మార్పులు భాసుడు చేసియుండడనియు, నాకారణముననే యజ్ఞఫలమును మరెవ్వరో వ్రాసి దానిని భాసుని దనిపించుటకై భాసనాటకలక్షణముల గొన్నింటి నందు ప్రవేశపెట్టిరనియు నెంచవచ్చును. సీతారాముల వివాహమునుబట్టి రసము శృంగారమనుకొనవలయును. దానికి క్రమపోషణము లేదు. భావములు, అలంకారములు కాళిదాసాదుల కనుకరణములే కాని స్వకీయములు చాల తక్కువ.

శివధనుర్భంగసూచన సీతావివాహమునకుపూర్వము రాలేదు. సీతావివాహము జనకయజ్ఞఫలమే కాని శివధనురారోపణము నిమిత్తమాత్రమైనది. ధనుర్భంగ విషయము పరశురాముని,

"శైవం ధనూ రామబలేన భగ్నమ్
శ్రుత్వా జవే నైమి తపో విహాయ" (VII—13)

యను పలుకుల వలనను, శ్రీరాముని

"నాతతస్య చిరాత్తస్య .... తద్విధాభవత్" (VII—14)

అను మాటల వలనను దెలియవచ్చుచున్నది. అదేసూచన యే ప్రవేశకవిష్కంభకముల మూలముననో సప్తమాంక ప్రారంభముననే చేసియుండిన నెంతో యుక్తముగ నుండెడిది.

ఇక యజ్ఞఫలనాటకములోని ప్రాకృతమునుగూర్చి కొంచెము చర్చింపవలసి యున్నది. భాసనాటకచక్రములోని తక్కినవానిలో ప్రాకృతమంతయు నొకవిధము గనే యున్నది. దానికి సంస్కృతచ్ఛాయ మాత్రమే శ్రీ గణపతిశాస్త్రిగారు వ్రాసి నట్లు[1] చెప్పియున్నారు. యజ్ఞఫలనాటకములోని ప్రాకృతము తక్కినవానిలోని ప్రాకృతమునకంటె భిన్నమైనది. "ఆర్యపుత్ర" శబ్దమునకు యజ్ఞఫలమున "అజ్జ ఉత్త" యనియు తక్కినవానిలో "అయ్యఉత్త" యనియు నున్నది. అట్లే "రావణ" శబ్దమునకు యజ్ఞఫలమున "రావణ" యనియు తక్కినవానిలో "ళావణ" యనియు నున్నది. "ర్య" 'ర, ల'ల విషయమునను, మఱి పెక్కింటివిషయ మునను యజ్ఞఫలమునందలి ప్రాకృతము, తక్కిన రూపకముల ప్రాకృతమునుండి భేదించుచున్నది ఇంకను సూక్ష్మముగ బరిశీలించిన రెండింటియందు వాడబడిన ప్రాకృతము భిన్నశాఖలకు జెందినదని సులభముగా గ్రహింపవచ్చును.

భాసనాటకచక్రమునందలి రూపకములన్నియు దక్షిణదేశములో 'గ్రంథ'లిపి లోనే లభించినవి. కాని యజ్ఞఫలనాటక మాతృకలైన రెండు ప్రతులు ఉత్తరదేశమున లభించుటమాత్రమే కాక వాని లిపియు దేవనాగరియగుట గమనింపదగినది. వీని నన్నిటిని పరిశీలించినను యజ్ఞఫలము భాసునిది కాదేమో అను 'భ్రమ' కలుగక మానదు. భాసుడు వ్రాసెనో లేదో కాని భాసునివని చెప్పబడు రూపకముల కర్త యజ్ఞఫలమును వ్రాయలేదని నేను నమ్ముచున్నాను. తక్కిన విషయము లెట్లున్నను యజ్ఞఫలములోని ద్వితీయ షష్ఠాంకములు మాత్రము భాసునివి కానేరవు. విదూషక సృష్టి, మంథరావిషయముకూడ ఏ ప్రయోజనము సాధించినవో చెప్పజాలము.

ముందటి పదమూడు నాటకముల రచించిన కవియే యజ్ఞఫలనాటకమును వ్రాయలేదనియు, యజ్ఞఫలము తక్కినవానివలె జాల ప్రాచీనము కాదనియు నిరూపించుటయే నా యిచ్చటి ప్రయత్నము. యజ్ఞఫలనాటకమంతయు పనికిమాలిన రచనయని నా ఉద్దేశముకాదు. వానితో బోల్పకుండ ప్రత్యేకముగ జూచినచో షష్ఠాంకముగూడ విమర్శింపదగినదికాదు. దానిని వదలినచో తక్కిన కథాభాగ మంతయు వీరరసపోషకమే కాని శృంగారరసపోషకముకాదు. కావున నిజముగా కవి పోషింపదలచిన రసమేదియో నిశ్చితముగా తెలియలేదు. పంచమాంకగాథ చాల క్రొత్తపద్ధతిలో నడచినను మిక్కిలి అందముగానున్నది. ప్రశంసింపదగిన ఘట్టము లీ నాటకములో పెక్కులున్నను వానిని వదలుట నా ఉద్దేశము వేరై యుండు ననే కాని నాటకము పనికిరానిదని నిరూపించుటకుకాదు.

1. Swapnavasavadatta — Edited by Sri Ganapati Sastri — Introduction.

"இலக்கண ஆராய்ச்சி"

கோ. பாலசுந்தர நாயகர், எம். ஏ.,

தமிழ்த் துறைத் தலைவர்,

திருவேங்கடவன் பல்கலைக் கழக ஆராய்ச்சிக் கழகம்.

உலகம் எப்போது படைக்கப்பட்டதென்று திண்ணமாய் எவராலும் கூறமுடியாது. அதற்குத் தக்க சான்று எதுவும் இல்லை. முதன் முதல் மக்கள் படைக்கப்பட்டபோது அவர்கள் எவ்வாறு ஒழுகினர்? எம்மொழியைப் பேசினர்? அம்மொழி எவ்வாறு தோன்றிற்று? என்பன போன்ற வினாக்களுக்கு விடையிருத்தல் எளிதன்று. வெறும் ஊகத்தான் மட்டும் ஒரு சிலவற்றிற்கு விடை கூறுவர் ஒரு சிலர்.

உலகம் பலவகைப்பட்ட பிரிவுகளையுடையது; ஒவ்வொரு பிரிவிலும் தட்ப வெப்ப நிலைகளும், உயிர்வாழ் பொருள்களும், உணவு, உடை முதலியவைகளும், ஒழுகலாறுகளும், வேறுபடுதல் இயல்பேயாம். அங்ஙனமே, அவர்கள் மொழியும் வேறுபட்டவைகளாக இருக்கின்றன. எல்லா மக்களும் ஒரே மொழியைப் பேசுதலாகாதா? அங்ஙனமாயின் உலகமக்கள் அனைவரும் மொழிபற்றி ஒரே குடும்பத்தினராக இருத்தல் இயலுமே; மொழிபற்றிய வேறுபாடுகளும் உயர்வு தாழ்வுகளும் இல்லாமல் இருக்கலாமே என எண்ணும் அறிஞரும் உளர். ஆயின், அஃது இயற்கைக்குப் பொருந்தாது என்ப.

பல்லாயிரம் ஆண்டுகட்குமுன் மக்கள் தம் கருத்தைப் புலப்படுத்துதற்காகச் சில ஒலிகளை உண்டாக்கிக் கொண்டனர். அவ்வொலிக் கூட்டத்திற்கு மொழி எனப் பெயர் கூறினர். மக்கள் கூடி வாழத்தொடங்கிய காலத்துத்தான் அவர்கட்கு மொழியின் இன்றியமையாமை புலப்பட்டது. அதனால் மொழி தோன்றிற்று என்பர் சிலர். மொழி தோன்றியது எவ்வாறு என்பது குறித்து மொழி நூல் வல்லுநர் கூறுமாறு எங்ஙனம் என்பதை அறிவோம்:

"உலகம் தோன்றியவுடன் தோன்றிய மக்கள் ஒன்றுகூடி இச்சொல் இப்பொருளையுணர்த்துமென முடிவு செய்தனர்" என்பர் ரூஸோ. "வாழ்க்கையில் ஆணும் பெண்ணும் கூடி வாழ்ந்தபோது அவர்களிடையே இன்பம், துன்பம், சினம் முதலியவை உண்டாதல் இயல்பே. அவ்வப்போது அவற்றைக் குறிக்க அவர்கள் தம்மையறியாமல் சில ஒலிகளை எழுப்பினர். அவ்வொலிகளினின்றும் மொழி தோன்றிற்றென்றும், அதுவும் நாளடைவில்

தோன்றியதே என்றும்" ப்ரீல் (Breal) கூறினார். "மக்களைப் படைத்த கடவுளே மொழியையும் படைத்தனர்" என்பர் ஸ்விஸ்மிக் (Swismilch). இது நமது புராணவரலாறுகளை ஒத்தது.

"இறைவனே மொழியைப் படைத்தான் எனில் அதில் குறைபாடு ஒன்றும் இருத்தலாகாது. ஒவ்வொரு மொழியிலும் குறைபாடுகள் காணப் படுகின்றன. அவை செப்பம் செய்யவும் பெறுகின்றன. ஆகலின், மொழிகளை இறைவன் தோற்றுவித்தனன் என்பது பொருந்தாது; எனினும் மக்கள் கூடி, தம் அறிவின் திறத்தால் மொழிகளை உண்டாக்கிக் கொண்டனர் என்பதோவெனில் அதுவும் பொருத்தமற்றது. ஆகலின், மக்கள் தம்மை யறியாமலேயே மொழிகளைத் தோற்றுவித்துக் கொண்டனர். மொழி யியல்பாகவே அவர்களிடமிருந்து உண்டாகியிருத்தல் வேண்டும்" என்பர் ஹெர்டர் (Herder). இங்ஙனம், மொழிநூல் வல்லோர் கூறிவருகின்றனர். எனினும் அவர் தம் முடிவுகள் முடிந்த முடிபுகளல்ல.

நம் நாட்டுப் பெரியோர்கள் மொழி இறைவனால் தோற்றுவிக்கப்பட்டதென்றும், 'ஓம்' என்னும் பிரணவத்திலிருந்து மொழிகளும், எழுத்துக்களும், உலகங்களும் உண்டாயின என்றும், அதனால் மொழிகளும் பிறவும் தெய்வத்தன்மை உடையவை என்றும் கூறுவர். இவ்விரண்டு கொள்கைகளுள்ளும் இக்காலத்துள்ளவர்களிற் பெரும்பாலோர் மொழிநூல் வல்லார் கொள்கைகளையே பெரிதும் ஆதரிக்கின்றனர். வேறு ஆராய்ச்சி முடிவுகள் வரும் வரையில் மொழிநூலார் கொள்கையை நாமும் பின்பற்ற வேண்டியவர்களாகின்றோம்.

உலகத்து மொழிகளை "இண்டு யூரோபியன்" மொழிக் குடும்பம் எனவும், "திராவிட மொழிக்" குடும்பம் எனவும் பகுத்து ஒவ்வொரு குடும்பத்திற்கும் சில ஒத்த மொழிகளை உரிமையாக்கி, அவ் வொற்றுமைகள் இன்னின்னவென்றும் விளக்கி நூல்களை எழுதியுள்ளனர் அறிஞர். அவ்வாறு எழுதப்படும் நூல் மொழிநூல் (Philology) எனப்படுகின்றது. இம் முயற்சி ஏறக்குறைய இரண்டு நூற்றாண்டுகளாகத்தான் அறிஞர்களால் மேற்கொள்ளப்பட்டது இத் துறையில் நம் நாட்டினர்க்கு வழிகாட்டி ஊக்கினவர்கள் மேல் நாட்டினரே யாவர்.

திராவிட மொழிக் குடும்பம் என்பது தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடம், மலையாளம், துளு என்னும் ஐந்து மொழிகள் சேர்ந்த கூட்டம். இம்மொழிகளின் தன்மைகளும், அமைப்பும், இலக்கண முடிபுகளும் பெரும்பாலும் வேறுபாடில்லாமல் இருக்கின்றன. பல ஒற்றுமைகளைக் கருதியே இம் மொழிகள் ஒரே குடும்பம் எனப்பட்டன. இங்கு அவற்றை விரித்துரைப்பது என் நோக்கமன்று. கால்டுவெல் ஐயர் எழுதிய திராவிடமொழிகளின் ஒப்பிலக்கணம் என்னும் நூலிற் காண்க.

ஒரு மொழி மற்றொரு மொழியினின்றும் பிறந்தது என்றும், அது திரிந்து வேறுமொழியாயிற்றென்றும், ஒரே மொழியைப் பேசிய மக்கள் பிரிந்து வேறிடங்களுக்குச் சென்றதால், அவ்விடத்திற்கேற்ப மொழிகளும், ஓசைகளும் மாறுபட்டு, வேற்றுமொழியாகுமென்றும், நிலப்பகுதியின் அமைப்புக்கேற்ப மக்களின் பேச்சின் ஒலிகள் மாறுபட அதனால் மொழியின் பண்டைய வடிவம் மாறிவிடும் என்றும், ஒரே இடத்தில் வாழும் மக்களுள்ளும், உயர்ந்தோர் பேசும் மொழியும், இழிந்தோர் பேசும் மொழியும் ஒலி, வடிவம் முதலியவற்றில் மாறுபடும் என்றும், அதனாலும் மொழியின் நிலை வேறுபடும் என்றும் அறிஞர் கூறுவர். எனவே, உலகத்தில் பல வேறுவகைப்பட்ட மொழிகள் தோன்றியுள்ளன. மக்கள், மொழியைத் தோற்றுவித்தபோது சிறுதொகையினராய் இருந்திருத்தல் வேண்டும். இன்றேல் மொழிகள் பரவவும் தலைமுறையாக மரபு கெடாமல் பேசவும் எழுதவும் இயலா.

விந்திய மலைக்குத் தெற்கே கன்னியாகுமரி வரையில் பரந்துள்ள நிலத்தில் வாழ்ந்த மக்கள் அனைவரும் மிகப் பழங்காலத்தில் ஒரே மொழியைப் பேசி வந்தனர் என்பது அறிஞர் அனைவரும் கூறுவதாகும். அம் மொழிக்கு அப்போது எப்பெயரிடப்பட்டது என்பதை உறுதியாகக் கூறமுடியாது. சிலர் தமிழ் என்பது தான் அம்மொழியின் பெயர் என்பர். அம்மொழியினின்றும் பிரிந்த மொழிகளைத் தெலுங்கு, கன்னடம், துளு, மலையாள மொழிகள் என்பர். அண்மையில் அவையனைத்திற்கும் திராவிடமொழியென்னும் பெயர் கூறப்பட்டது. இக்குறியீடு வடமொழி வாணர்களால் இடப்பட்டதே என்பதை அச்சொற்கொண்டே நிறுவி விடக்கூடும். மேற்கூறிய ஐந்து மொழிகட்கும் முதனிலையாகிய சொற்கள் பெரும்பாலும் ஒத்திருந்தன. இறுதி நிலைகள் பின்னர் வேறுபட்டன. வாயால் ஒலிக்கும் முறையால் சில உருவங்கள் மாறின. இடத்திற்கேற்ப அம்மாறுபாடு பெற்றவைகளை வேறுமொழிகளாக் கொண்டனர். அவை வடமொழியின் சேர்க்கையால் பெரிதும் மாறுபட்டு நின்றன. இவற்றுள் தமிழ் மொழியே மிகப்பழைமையானதென்றும், மற்றைய மொழிகளைப் போல் பெரிதும் மாறுபாடடையாமல் இருக்கிறதென்றும் கூறுதல் பொருத்தமேயாகும். தமிழர்கள் தங்கள் மொழிக்குத் தமிழ் என்றே பெயர் இட்டனர். "தமிழென் கிளவியு மதனோரற்றே" என்னும் தொல்காப்பியச் சூத்திரத்தினால் இவ்வுண்மை பெறப்படும். தொல்காப்பியத்தின் காலத்தைப் பற்றிப் பல கருத்து வேறுபாடுகள் இருப்பினும் அது கி. மு. நான்காம் நூற்றாண்டுக்குப் பிற்பட்டதன்று என்னும் கொள்கையை அனைவரும் ஒப்புக்கொள்கின்றனர். 'திராவிடம்' என்னும் பெயர் தமிழ் இலக்கணங்களிலும், பண்டைய இலக்கியங்களிலும் காணப்படவில்லை. அதனால் அப் பெயரால் தமிழ் முதலிய ஐந்து மொழிகள் அழைக்கப்பட்டன என்றல் பொருந்தாக் கூற்

ரும். அம் மொழிகளின் மரபு கெடாதிருக்கும் பொருட்டு இலக்கணங்கள் தோன்றின.

தமிழ் மொழிக்கு முதன் முதல் அகத்தியர் இலக்கணம் எழுதினர். அதன்பின் அவர் மாணவராகிய தொல்காப்பியர் தொல்காப்பியம் என்னும் இலக்கணம் எழுதினர். அவருக்குப்பின் காக்கைபாடினியார், நத்தத்தனார் முதலியோரும் சில இலக்கணங்களை எழுதினார்கள். நேமிநாதம், வீரசோழியம், யாப்பருங்கலம், யாப்பருங்கலக்காரிகை, நன்னூல், இலக்கணக் கொத்து, பிரயோக விவேகம், இலக்கண விளக்கம், தொன்னூல், முத்துவீரியம், முதலிய இலக்கணநூல்களும் தோன்றின. இத்துணை நூல்கள் தோன்றுதற்குக் காரணம் என்ன? இக் காலத்து ஒரு பொருள் பற்றியே பல பாட புத்தகங்களை எழுதி வெளியிட்டுப் பொருள் தேட முயல்வதுபோல் அவர்கள் செய்தனரா? அல்லது வேறு கருத்துக்கள் உண்டா? எனில், உண்டு. சில் வாழ்நாள் பல்பிணிச் சிற்றறிவுடைய மக்கள் எளிதில் உணர்ந்துகொள்ள முடியாதபடி அகத்திய இலக்கணத்தில் இயல், இசை, நாடகங்களின் விதிகளும் பிறவும் மயங்கியிருந்தமையால் தொல்காப்பியர் தம்கால மக்களின் நிலைக்கு ஏற்ப விதிகளை முறைபடுத்தி எளிதாக்கித் தொல்காப்பியம் என்னும் இலக்கணத்தை எழுதினர் என்பர் நச்சினார்க்கினியர் முதலிய உரையாசிரியர்கள். காலம் செல்லச்செல்ல மொழிகள் பல மாறுபாடுகளை அடைகின்றன. மக்கள் பேச்சினின்றும் அம்மாறுகள் கொள்ளப்படுகின்றன.

மக்கள் எப்போதும் எளிய முறையிலேயே எந்தச் சொல்லையும் சொல்ல விழைகின்றனர். திருத்தமான சொற்களை ஆள்வதில் வருத்தம் உண்டாவதாகக் கருதி அவற்றைக் குறுக்கி ஒலிக்கின்றனர். வேற்றுமொழிச் சொற்களும், அவற்றின் செல்வாக்கும் பிறநாட்டினரின் கூட்டுறவால் ஏற்பட்டுச் சில சொற்கள் புதியனவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்றன. சில சொற்கள் ஆட்சியினின்றும் மறைகின்றன. இவற்றிற்குப் பொறுப்பு யார் என்று கூறவியலாதாயினும் மக்களே இம்மாறுபாடுகளுக்குரியர் எனல் வேண்டும். அவர் தம்முள்ளும் உயர்ந்தோர் ஆட்சியிலுள்ள சொற்கள் இலக்கியங்களிற் சேர்க்கப்படுகின்றன. அவற்றிற்குத் தக்கபடி புதிய விதிகளை இலக்கணங்களில் சேர்த்தல் இன்றியமையாததாகின்றது. தவிர, காலம் செல்லச்செல்ல மக்கள் இலக்கண விதிகளை மிக எளிதில் கற்றுக்கொள்ளவே விரும்புகின்றனர். ஆகவே, அவ்வப்போது பல இலக்கண நூல்கள் தோன்றலாயின.

இலக்கண நூலாசிரியர்களேயன்றி உரையாசிரியர்களும் தம் உரைகளில் புதப்புது விதிகளை உரையிற் கோடலினாலும், இலேசினாலும், உடம்படு புணர்த்தலினாலும், சொல்லாற்றலினாலும் வேறு பிற உத்திகளானும்

புகுத்தியிருக்கின்றனர். அவற்றைக் கூர்ந்து கற்றறிந்தவர் மொழி எவ் வகை மாறுபாட்டை எப்போது ஏன் பெற்றது என்பதை நன்கு உணரக் கூடும்.

தொல்காப்பியத்துக்குப் பின் பெரும்பான்மையோர் கற்பது நன் னூலே. சின்னூல் முதலியவைகள் மிகுதியும் கற்கப்படுவதில்லை. நன்னூல், தொல்காப்பியம் தோன்றி ஏறக்குறைய மூவாயிரத்தைந்நூறு ஆண்டு களுக்குப்பின் எழுந்தது. நன்னூலார் காலத்தில் தமிழ் மொழியில் வேறு பாடுகள் பல உண்டாயின. வடமொழிக் கலப்பு மிகுந்தது. பவணந்தி முனிவர் ஆருகத சயமத்தினர் ஆதலின் அவருக்கு வடமொழிப் புலமையும் உண்டு. தமிழ் மொழியில் வடமொழி இலக்கணத்தை மிகுதியும் புகுத்திய வர்கள் ஆருகத சமயத்தவரே. அவர்கள் தமிழுக்குத் தொண்டு செய்தன ரெனினும் வடமொழியைத் தமிழிலக்கண விதியோடு ஒன்றுபடுத்தித் தனித் தமிழ் கற்பவர்கட்கு அம்மொழிகளின் வேற்றுமையை அறியவொட்டா மற் செய்து போயினர். உரையாசிரியர்களிற் பெரும்பாலோர், சில விதி களைக் கூறுமிடத்து, "இது வடமொழியோடு மாறுபடுதலின் பொருந் தாது" எனவும், "இது வட நூலார்க்கும் கருத்தன்று" எனவும், "வட நூல் உணர்ந்தார்க்கன்றித் தமிழியல்பு விளங்காது" எனவும் கூறி வட மொழியின் பற்றுக் காரணமாகத் தமிழ் கற்பதற்கு அது பெரிதும் வேண் டப்படுவதென்றும் உணர்த்தித் தனித் தமிழிலக்கண நூல்களுள் அவ்வட மொழியிலக்கண நூற் கொள்கைகளைப் புகுத்தினர்.

இம் முறைக்குத் தொல்காப்பியரும் ஒருவகையில் காரணமாவார் என் றும், "வடசொற் கிளவி வடவெழுத்தொரீஇ எழுத்தொடு புணர்ந்த சொல் லாகும்மே" என்னும் விதியாலேயே இம்முறை ஏற்பட்டது என்றும் ஒரு சிலர் கூறுகின்றனர். தொல்காப்பியர் வேற்றுமொழி வேண்டாம் என் னும் கொள்கையினர் அல்லர். வடமொழியிலக்கணமாகிய ஐந்திர இலக் கணத்தை அவர் நன்கு கற்றவர். "ஐந்திரம் நிறைந்த தொல்காப்பியன்" என்றது காண்க. அவர் காலத்தில் வடமொழிச் சொற்கள் தமிழில் அரு கியே பயின்று வந்தன. அவரும் தமிழின் தூய்மையைக் கெடுக்கக்கூடா தென்னும் கொள்கையினரே. ஆதலின், ஆரியச் சொற்கள் தமிழ் எழுத் துக்களால் எழுதப்படின் தமிழ் நூல்களில் ஆளலாம் என விதி வகுத்தனர். மொழி, கால வேறுபாட்டால் மாறுவது இயற்கை என்பதை உணர்ந்தே "கடி சொல்லில்லை காலத்துப் படினே" என மொழிவளர்ச்சிக்கு வழி யும் கோலினர் எனக் கொள்ளவேண்டும்.

தொல்காப்பியர் காலத்தில் வழங்கிவந்த சொற்களிற் சில பிற்காலத்தே வழக்கு வீழ்ந்தன. புலவர்கள் சில சொற்களை ஆட்சியிற் கொணராதிருப் பார்களாயின் பல ஆண்டுகட்குப்பின் அவை வழக்கொழிகின்றன. இம் முறை எல்லா மொழிகளிலும் காணப்படுகின்றன. அதோளி, இதோளி

முதலிய சுட்டுப்பெயர்கள் அதோள், இதோள், அதோ, இதோ என மாறிப் பின் அறவே ஒழிந்தன. தொல்காப்பியத்தைக் கற்போர் இவ்வுண்மையை உணர்வர். உரையாசிரியர்கள், தாம் வரலாற்று முறையிற் கேட்டறிந்த இச் சொற்களை எடுத்துக் காட்டாதொழியின், இக் காலத்து நமக்கு, "சுட்டு முதலாகிய இகர விகுதியும்" என்பனபோன்ற சூத்திரத்திரங்கட்குப் பொருள் அறியுமாறில்லை. ஒரு காலத்து ஒரு பொருளில் வழங்கிய சொல் பிற்காலத்தில் வேறு பொருளில் வழங்குகின்றது. பெண்டாட்டி என்னும் சொல் தொல்காப்பியர் காலத்தில் பெண்களுக்குப் பொதுப் பெயராக வழங்கி வந்திருந்தது. இப்பொழுதோ வெனில் மனைவி என்னும் பொருளில் அது வழக்காற்றில் வந்துளது. இங்ஙனம் உள்ள சொற்கள் பல. இம் மாறுதல்களுக்கு யார் காரணம் என்பதை எங்ஙனம் கூறுவது? இவை யனைத்தும் மக்கள் இயல்பு என்று தான் முடிவு செய்தல் வேண்டும்.

இலக்கண இலக்கியங்களின் தோற்றத்திற்கும், அவற்றின் வேறுபாடுகளுக்கும் வளர்ச்சிக்கும் அவ்வக் காலத்து மக்களே காரணமாகின்றனர். அம்மக்கள் பிற மக்களோடு கூட்டுறவு கொள்ளுதலாலும் அவர் தம் நாகரிகத்தை மேற் கொள்ளுதலாலும் மொழிகளிற் சில மாறுதல்கள் உண்டாகின்றன. எனவே புதுப் புது இலக்கியங்களும் தோன்றுகின்றன. உயர்ந்த மக்கள் சொற்களை ஒலிக்கும் முறைக்கேற்ப இலக்கணங்கள் கூறப்படுகின்றன.

இலக்கியங்களையும், உயர்ந்தோருடைய மொழி ஆட்சியையும் நோக்கி இலக்கண வரம்புகள் செய்யப்பட்டன. வழுவமைதிகளும், மரபுச் சொற்களும், மரூஉ மொழிகளும் இவற்றில் அடங்கும். இதுபற்றியே "வழக்கும் செய்யுளும் ஆயிரு முதலின்" எனப் பனம்பாரனார் கூறினர். வழக்கினை முற் கூறியவதனால் செய்யுளினும் வழக்கே இலக்கண அமைதிக்குச் சிறந்ததென்பது போதரும்.

மக்கள், சொற்களை எளிதில் ஒலித்தலையே விரும்புவர் என்பது மேலே சொல்லப்பட்டது. அம் முயற்சியில் சில சொற்களைக் குறைத்தும், சில வற்றைப் பெரிதாக்கியும் ஒலிப்பர். உறந்தை என்பது உறையூரின் மரூஉ. அருமருந்தன்ன என்பது அருமந்த என ஒலிக்கப்பட்டது. ஆதன் தந்தை என்பது ஆந்தை எனவும், பூதன் தந்தை பூந்தை எனவும் ஆயின. என் தந்தை என்பது எந்தை எனப்பட்டது. இவைபோல் குறுக்கி ஒலிக்கப் பெற்ற சொற்கள் பல காணப்படுகின்றன. வேற்றுமைத் தொகை முதலி யனவும் அன்ன. சுருங்கச் சொல்லுதல் என்பதனை நூலிற்குச் சிறந்த அழகெனவும் கொண்டனர்.

அ, இ, எ என்னும் இடைச் சொற்கள் அந்த, இந்த, எந்த என வளர்ந்தன, அவ், இவ், உவ் எனும் பன்மைச் சுட்டுப் பெயர்கள்

அவை, இவை, உவை என்றாயின. இவை வேறு வேறு சுட்டுப் பெயர்கள் என்பர் ஒரு சிலர். உண், தின், சொல், என் என்பன போன்ற சொற்கள் உகரச்சாரியை சேர்க்கப்பட்டு உண்ணு, தின்னு, சொல்லு, என்ளு என ஒலிக்கப் பெற்றன.

நிலைமொழி வருமொழிகள் புணருமிடத்துச் சில சொற்களின் எழுத்துக்களைத் திரித்து ஒலிப்பர். மயக்க விதி இன்மையின் இவை திரிந்தன என்பர் உரையாளர். மயக்க விதியாவது ஓரெழுத்து மற்றோரெழுத்துடன் ஒன்றி ஒலிக்குங்கால் அவற்றின் பிறப்பிடம், முயற்சி ஆகியவை பெரிதும் வேறுபடுமிடத்து அவ்வொலிகளை ஒன்று சேர்த்து ஒலித்தல் முயற்சியுள் எளிதாகாமல் இருந்தால் ஒத்த முயற்சியுடைய எழுத்துக்களாகத் திரிக்கப்படுகின்றன. இவையும் ஒலித்தலின் எளிமை கருதியே யென்க. எடுத்துக்காட்டாக அவ்+கடிய; அல்+திணை என்பவற்றைக் கொள்ளலாம். இவற்றுள் நிலைமொழியின் ஈற்றில் உள்ள இரண்டும் இடையின எழுத்துக்கள். வருமொழியிலுள்ள எழுத்துக்கள் இரண்டும் வல்லினம். முயற்சியுள் வகரம் மேலுதடும் கீழுதடும் பொருந்துவதனால் பிறக்கும். ககரம், அடிநா அடி அண்ணத்தைப் பொருந்துவதனால் பிறக்கும். இவ்விரண்டும் மயங்குதற்கண் ஒலியில் அருமை தோன்றும். எனவே அவ்வகர மெய் ஆய்த எழுத்தாகத் திரிக்கப்படுகின்றது. அதனால் ஒலித்தலின் முயற்சி எண்மையாகின்றது. அல் திணை என்பதும் இம்முறையானே அஃறிணை என்றாயிற்று. கல்+தீது என்பது கஃறீது எனவும், கற்றீது எனவும் வருதல் போல அல்+திணை, அஃறிணை யென்றும் அற்றிணை எனவும் ஒலிக்கப்படுதல் வழக்கில் இல்லை. அற்றிணை என்பது குறித்த பொருளைத் தாராமல் அற்று இணை எனப் பொருள் கொள்ளப்பட்டு மயக்க மெய்துவிக்குமாதலின் அவ்வாறு ஒலிக்கப்படவில்லை. இவற்றுள் அஃறிணை என்பதில் உள்ள ஆய்தம் குறுகிக் கால் மாத்திரையாயிற்றென்பர் நன்னூலார். அங்ஙனமாயின் இடையினமெய் ஈறும் வல்லின முதலும் புணருங்கால் தோன்றிய ஆய்தமும் குறுகுதல் வேண்டுமன்றோ? குறுகுதற்கு இடமும் வரும் எழுத்தும் கருவியாகுமானல் அஃகடிய என்பதனையும் ஆய்தக் குறுக்கம் என்பதன்றோ பொருத்தம்? ஒன்றை ஆய்தக் குறுக்கமென்றும் மற்றொன்றை முற்றாய்தம் எனவும் கூறுதல் முரண்பாடுடையதாகும். இரண்டும் முற்றாய்தங்களே யன்றிக் குறுக்கமில்லை என்பதை ஒலித்துக் காண்க. சிவஞான முனிவர், நன்னூல் விருத்தியுரையில் ஆய்தக் குறுக்கத்தைக் கூறுமிடத்து, ஆய்தக் குறுக்கத்திற்குக் "காண்டல் விரோதம் கூறவாருமுளர்" என்று கூறினரே யன்றி அதனைத் தெளிவுபடுத்தவில்லை. இலக்கண விளக்க நூலுடையார் இவ்வாய்தக் குறுக்கத்தைக் கூறிற்றிலர். தொல்காப்பியரும் கூறிற்றிலா. பவாநந்தம் பிள்ளையவர்கள் உரை யெழுதிப் பதிப்பித்த போகத்தியத் திரட்டு என்னும் நூலில், "வளவிற

புணர்ச்சியாம் ஆய்தம் குறுகும்'' என்னும் சூத்திரம் காணப்படுகிறது. அதனை அகத்தியனார் எழுதியதெனக் கொண்டு மயங்கி இவ்வாய்தக் குறுக்கமும் உண்டு எனக் கொள்வர் ஒரு சிலர். யாப்பருங்கல விருத்திகாரரும் ஆய்தக்குறுக்கம் கொண்டனர். இதனையே நன்னூலாரும் பின்பற்றினர் என்றும் அவர்கள் கூறுவர். தொல்காப்பியத்திற்கு அகத்தியம் முதனூலாய் இருக்க அவர் அதனை மேற் கொள்ளாதது என்? 'இப்போகத்தியத்திரட்டு' அகத்திய முனிவரால் செய்யப்பட்ட அகத்தியம் அன்று என்பதை அச்சூத்திரங்களின் அமைப்பைக் கொண்டே கூறிவிடலாம். அதில் வடமொழிகள் கலந்துள்ள சூத்திரங்களே பெரும்பாலன. அதன் நடையை நோக்குங்கால் பிற்காலத்து ஒருவர் அந்நூலை யியற்றி அதற்குப் போகத்தியம் என்று பெயரிட்டிருத்தல் வேண்டும் எனலாம். சிற்றகத்தியம் என்று மற்றொரு இலக்கண நூல் உளதென்றும் சிலர் கொள்கின்றனர். அகத்தியர் பெயரால் மருத்துவ நூல்களும் சோதிட நூல்களும் வெளிவந்துள்ளமை பலரும் அறிந்ததே. ஊர் பேர் தெரியாத ஒருவர் இவைகளை எழுதி அவற்றிற்கு அகத்தியர் பெயரை இட்டது போல இவ்விலக்கணமும் செய்யப்பட்டுள்ளது என்பது அறிஞர் பலர்க்கும் ஒப்பமுடிந்ததாகும். எனவே, இந்நூல் நன்னூலார் காலத்துக்குப் பின் ஒருவரால் எழுதப்பட்டிருத்தல் வேண்டுமென்பது தெளிவு. அகத்தியம் என்பது ஒரு முழு நூலே யன்றி அது சிற்றகத்தியம், போகத்தியம் எனப் பாகுபடுத்தப் பெற்று வழங்கிவரவில்லை என்பதையும் அறிதல் வேண்டும்.

தவிர, நன்னூலார் சார்பெழுத்துக்களுக்கு விரி கூறுவதைச் சற்று நோக்குவோம். முற்றாய்தம் எட்டு என்று கூறி வல்லின உயிர்மெய் ஆறன் முன்வரும் ஆய்தம் ஆறனோடு விரித்தல் விகாரத்தால் வரும் ஆய்தம் ஒன்றும் திரிதல் விகாரத்தால் வரும் ஆய்தம் ஒன்றும் கூட்டி எட்டு எனக் கணக்கிட்டனர். ஆய்தம் என்பது ஒன்றே. ஆறு வல்லின மெய்யின் முன்வரும் ஆய்த எழுத்துக்களும், மற்றைய ஆய்தங்களும் எவ்விதமான வேறுபாடும் கொள்ளப்படாமல் ஒலித்தலின் ஆய்தம் ஒன்று எனவே சாலும். ஆதலின் எட்டு என்னும் விரி வேண்டுவதன்று; வேண்டுவதாற் பெரும் பயனுமில்லை.

ஆய்த வெழுத்துக் கேடகம் என்னும் ஆயுதம் போன்றிருத்தலினாலும், அடுப்புக் கூட்டுக் கொம்மை போன்றிருத்தலினாலும் ஆயுதம் என்னும் வடமொழிப் பெயர் சிதைந்து ஆய்தம் என்று பெயரிடப்பட்டது எனக் கூறுவர் சிலர். தமிழெழுத்திற்கு வடமொழிப் பெயர் எங்கும் இடப்படவில்லை. ஆயுதம் என்னும் சொல் ஆய்தம் எனத் திரிதற்கு ஆதாரமும் இல்லை. எனவே, அஃது ஆயுதம் என்னும் வடமொழிப் பெயரன்று; தமிழ்ப் பெயரே யாம். ஆய்தல் என்னும் உரிச் சொல்லுக்கு உள்ளதன் நுணுக்கம் என்பது பொருள் என்று,

"ஒய்தல் ஆய்தல் நிழத்தல் சாஅய்
ஆவயி னன்கும் உள்ளதன் நுணுக்கம்"

என்றும், நலிவு வண்ணம் ஆய்தம் பயிலும் என்றும், தொல்காப்பியர் கூறியுள்ளார். எனவே, நலிந்த, அல்லது நுணுகிய ஓசையுடைய எழுத்தே ஆய்தம் எனப்பட்டதென்க. பக்கல் என்பது பக்கம் என்றாயது போல ஆய்தல் என்பது ஆய்த மெனப்பட்டதென்றேனும், ஆய்+த்+அம் எனப் பிரித்து அம் என்பதைத் தொழிற் பெயர் விகுதியாகவும், த் என்பதை எழுத்துப் பேறாகவும் கொள்ளலாம் என்றேனும் கூறுக.

குற்றியலுகாரமும் முப்பத்தாறு என்றனர். அம்முப்பத்தாறுக்குத் தெளிவு கூறிய உரையாசிரியர்கள் அனைவரும் ஒவ்வொரு முறையைக் கையாண்டனர். அதுபற்றிக் கருத்து வேறுபாடுகள் தோன்றின; மறுப்புக்களும் மலிந்தன. தொல்காப்பியர் ஈற்றய லெழுத்தை நோக்கி ஆறாகக் கொண்டது புணர்ச்சிக்கு அவை பயனுதலை நோக்கியே யாம். அவ்வாறு கோடலே இன்றியமையாததுவும் ஆகும். அம்முறையைவிட்டு இடமும் பற்றுக் கோடும் காரணமாக முப்பத்தாறாக விரி கொண்டது கற்பார்க்கும் உரையாளர்க்கும் இடர்ப்பாட்டினை விளைப்பதன்றிப் பயன்படுதல் இல்லை. குற்றியலுகாரத்தை வேறெழுத்தாகவே அனைவருங் கொண்டனர். இதற்குக் காரணம் ஒலி வேற்றுமையும், புணர்ச்சி வேறுபாடும் பொருள் வேறுபாடுமே யாம். ஒலி வேற்றுமையாதல் அரை மாத்திரை பெறுதல். புணர்ச்சி வேறுபாடாவது உயிர் வரக் கெடுதலும், யகரம் வர இகரமாதலும், வல்லினம் முதலியவை வரத் தொடர்ந்த எழுத்துக்கேற்ப வேறுபடுதலும் ஆம். பொருள் வேற்றுமையாவது ஒரு சொல்லே எடுத்த லோசையால் மாத்திரை குறையாமல் வினை முற்றாதலும், படுத்த லோசையால் மாத்திரை குறைந்து பெயர்ச் சொல்லாதலும் ஆம். எடுத்துக் காட்டாக, காது என்னும் சொல் எடுத்துச் சொல்லும் போது கொல்வாய் எனப் பொருள்படும் ஏவல் வினைமுற்றாய் முற்றியலுகாரமாதலும், அதையே படுத்துச் சொல்லின் காது என்னும் உறுப்பின் பெயராய்க் குற்றுகரமாதலும் கொள்ளப்படும் இதனை,

முற்றிய லுகரமொடு பொருள்வேறு படாஅ
தப்பெயர் மருங்கின் நிலையிய லான (மொழி - 35.)

என்னும் சூத்திரத்திற்கு நச்சினார்க்கினியார் எழுதிய உரையிற் காண்க. வடமொழியில் குற்றியலுகாரம் இல்லை. ஆகலின், வடசொற்களை உதாரணங் காட்டுதலும் ஆகாது. குற்றியலுகாரத்திறுதி முன்னிலை வினைக்கண் வாரா தென, "குற்றியலுகரத் திறுதியும் உள்பட, முற்றத்தோன்றா முன்னிலை மொழிக்கே" (தொல் எழு) என்று விதி கூறியிருத்தலின், முன்னிலை வினைச் சொற்களை எடுத்துக் காட்டுதலும் பொருந்தா. எனினும், இக்காலத்தில்

ஒரு சிலர் நான்கின் உருபு சேர்ந்த பெயர்களையும், வடசொற்களையும் குற்றியலுகரத்திற்கு உதாரணங் காட்டுதல் இயையாதென்க. இக் குற்றியலுகரம் விகாரப்பட்ட எழுத்தாயினும் இஃது இயல்பாய் வந்த வேறெழுத்தென்றும், குற்றியல் உகரம் என்பதில் இயல் என்னும் சொல்லே இக் கருத்தினை அறிவிக்குமென்றும் சிவஞான முனிவர் பாயிர விருத்தியில் கூறியுள்ளார்.

எடுத்தல் படுத்தல் முதலிய ஓசை வேறுபாட்டால் பொருள் வேறுபடும் வேறு சொற்களும் உள. அவற்றுள் 'தபு' என்னும் சொல் இரு பொருளில் வரும் எனத் தொல்காப்பியர் கூறியது காண்க. அதற்கு விதி,

"உப்ப காரம் ஒன்றென மொழிப
இருவயின் நிலையும் பொருட்டா குமே" (தொல். எழு. மொழி.)

என்பது. எடுத்து ஒலித்தால் இச்சொல் பிறவினைப் பொருளையும் படுத்து ஒலித்தால் தன் வினைப் பொருளையும் தரும் என அதற்கு உரை கூறியதையும் நோக்குக. இதனாலும் ஒலி வேறுபாட்டால் மொழியின் பொருள் வேறுபாடு உண்டாமெனவும், மக்களது வழக்கே இலக்கண விதிகட்குக் காரணம் எனவும் அறிகின்றோம்.

அளபெடையின் விரி இருபத்தொன்று என்று கூறிய நன்னூலார் கருத்துக்கேற்ப, மொழி இடை கடைகளில் வாராத ஔகாரம் இரண்டினையும் விலக்கி அவற்றிற்கு ஈடாக இன்னிசை, சொல்லிசை யளபெடைகளைக் கூட்டி நிரப்பி உரையாசிரியர்கள் பலரும் இடர்ப்பட்டுள்ளார்கள். இவ்விரிவும் வேண்டப்படுவதன்று. நெட்டெழுத்துக்கள் ஏழும் அளபெடுத்தலால் உயிரளபெடை ஏழு என்பதே சாலும். இலக்கண விளக்கமுடையார் இம்முறையில் உயிரளபெடை ஏழு என்றே கூறியுள்ளதுதான் இயைபுடைத்து. நெடில் மூன்று மாத்திரையாய் விகாரப்பட்டு ஒலிக்குமோ, இனக் குற்றெழுத்துக் கூடிநின்றே அவ்வாறொலிக்குமோ என்னும் ஐயுறவால் பலவகைக் கருத்துக்கள் கூறப்படுகின்றன. அறிஞர்கள் இதுபற்றி ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் பல எழுதியிருத்தலின், நெடில் மூன்று மாத்திரையாக ஒலிப்பதற்குக் குற்றெழுத்தின் சேர்க்கையே காரணம் என்றும், குற்றெழுத்து அறிகுறியாய் நிற்கும் என்னும் கொள்கை பொருந்தாதென்றும் சுருங்கக்கூறி நிறுத்திக்கொள்கிறேன்.

இனி, எழுத்துக்களைப் பற்றி ஒரு சிறிது ஆராய்வோம். தொல்காப்பியர் காலத்திற்கு முன்பே எழுத்துக்களுக்குப் பெயர் இடப்பட்டது. கிடக்கை முறையும் ஏற்பட்டது.

"எழுத்தெனப் படுவ
அகர முதல் னகர இறுவாய்
முப்பஃ தென்ப" (தொல். எழு. நூல். 1.)

எனச் சான்றோர், முதலெழுத்துக்களுக்கு கிடைக்கை முறையையும் பெயரையும் ஏற்படுத்தினர் என்று கூறுவார், 'எனப்படுவ' என்றும் 'என்ப' என்றும் கூறினர். ஆதலின், இப் பெயர்களும் முறையும் எப்போது யாரால் முதன் முதலில் ஆட்சியில் கொணரப்பட்டன வென்று கூறுதல் எளிதன்று. எனினும், அகத்தியர் காலத்திற்கு முன் இவை நடைமுறையில் இருந்திருத்தல் கூடுமென ஒருவாறு உய்த்துணர்ந்தறியலாம்.

இக் கிடக்கை முறைக்குக் காரணம் கூறும் உரையாசிரியர்கள் பலரும், தமிழுக்கே சிறப்பெழுத்துக்களாவன ழ, ள, ற, ன ஆகியவை என்றும், வடமொழிக்கும் தமிழுக்கும் பொது வெழுத்துக்களின் பின் சிறப்பெழுத்துக்களை ஈற்றில் வைத்ததே முறையென்றும் கூறியுள்ளனர். அங்ஙனமாயின், வடமொழி எழுத்துக்களிற் பல தமிழில் வழங்கப்பட்டன வென்று கொள்வதா? தமிழுக்கு எழுத்துக்கள் அமைந்தபின் வடமொழியை நோக்கியபோது இருமொழிக்கும் பொதுவான சில எழுத்துக்கள் இருந்ததைக் கண்டு அவற்றைப் பொதுவெழுத்தென்று வழங்கினர் எனக் கொள்வதா? என்னும் ஐயம் தோன்றுவது இயல்பே.

தமிழுக்கு உரிய இலக்கணம் தனிப்பட்டதென்றும், முடிபுகளும் பிற இலக்கண விதிகளும் வடமொழி இலக்கணத்திற்கு வேறுபட்டுள்ளன வென்றும் யாவரும் அறிவர். எனவே, எழுத்துக்களும் தமிழுக்கெனவே ஆக்கிக் கொள்ளப்பட்டனவென்பதுதான் பொருத்தம். சில ஒற்றுமை கண்டுழி அவற்றை இருமொழிக்கும் பொது எனக்கொண்டனர் போலும். ஒரு சில உரையாசிரியர்கள் தொல்காப்பியர் ஐந்திர வியாகரணத்தை அறிந்தவராதலின் வடமொழியிலக்கணத்தோடு மாறுபடாமலே தம் இலக்கணத்தை எழுதினர் என்றும், வடநூல் உணர்ந்தார்க்கன்றித் தமிழியல்பு விளங்காதென்றும், வடநூற்கருத்தோடு மாறுபடுகின்ற விதிகள் ஆசிரியர்க்கு உடன்பாடல்லவென்றும் கூறித் தமிழ்மொழி வடமொழியின் துணை கொண்டே வளர்ந்து வழக்காறுற்றதென்று கூறியுள்ளனர்.

தமிழ்மொழி தனித்தியங்கும் உயர்தனிச் செம்மொழி. அதனுள் காலவேறுபாட்டால் பல வடநூற் கருத்துக்கள் புகுத்தப்பட்டன. பல்லவ அரசர்கள் வடமொழியை மிகுதியும் ஆதரித்து வந்தமையால் அவர்கள் காலத்தில் இலக்கணங்களில் வடமொழி விதிகள் அக்காலப் புலவர்களால் சேர்க்கப்பட்டன. அதனால், மொழி ஒருவாறு வளர்ச்சியடைந்ததென்றே கொள்ளவேண்டும். எனினும் அவை இன்றியமையாதவல்லன என்பதையும் உணர்தல் வேண்டும்.

அக்காலப் புலவர்களில் ஒரு சிலர் தமிழ் மொழியையும் வடமொழியையும் வேறு வேறாகக் கருதாமல் ஒன்றெனவும் கருதி வந்தனர். தமிழ் மொழியில் யகரம் ஆகாரத்தோடன்றி மொழிக்கு முதலாகாது என்றனர்

தொல்காப்பியர். எனவே, யா என்னும் எழுத்தை முதலாகக் கொண்ட சொற்கள் தமிழ் மொழியில் வழங்கப்பட்டனவென்றும், அவ்வருக்கத்தில் பிற எழுத்துக்கள் தமிழ் மொழியில் மொழிக்கு முன் வருதல் இல்லை என்றும், அவ்வாறு வேறெழுத்துக்கள் மொழி முதலாயின் அவை தமிழ் மொழியல்ல வென்றும் அவர் அறிவித்தாராவர். அவர் தமிழுக்கே இலக்கணம் செய்ததால் அங்ஙனம் கூறினர்.

அவருக்குப் பின்வந்த புத்தமித்திரர் என்பார் தம் வீர சோழிய நூலில், வடமொழிகளையும் தமிழெனக் கருதி வேறுபாடுணராமல் யகரம் அ, ஆ, உ, ஊ, ஓ, ஔ என்னும் ஆறெழுத்துக்களோடுங் கூடி மொழிக்கு முதலில் வரும் எனவும், அவை செந்தமிழ்ச்சொல் எனவும், சகரக்கிளவும் அ, ஐ, ஔ ஆகிய எழுத்துக்களோடு மொழி முதலாம் எனவும் கூறினர். யவனர், யுகம், யூபம், யோகம், யௌவனம், சையம், சௌரியம் என்பன வடமொழிகள். இவற்றையும் அவர் தமிழ்மொழி என்று கூறினர் என்றால் அவர் வடசொற்களைத் தமிழ் என்று கொண்டனர் என்றும், மொழி வேறுபாடற்றவர் என்றும் கொள்ள இடம் உண்டு. அவர் கூறியது,

> " ஆவி யனைத்தும் கசத நபமவ வரியும்வவ்வில்
> ஏவிய எட்டும்யவ் வாறும்ஞந் நான்குமெல் லாவுலகும்
> மேவிய வெண்குடைச் செம்பியன் வீரரா சேந்திரன்றன்
> நாவியல் செந்தமிட் சொல்லின் மொழிமுதல் நன்னுதலே "

என்னுங் காரிகை. இந்நூல் கி. பி. 11-ம் நூற்றாண்டின் வீரராசேந்திர சோழன் காலத்து அவன் பெயரால் எழுதப்பட்டது. நேமிநாத நூலுடையார் யகரம் ஆ, ஓ, ஔ என்னும் மூன்றெழுத்துக்களோடும் மொழி முதலாமென்றனர். இவர் கி. பி. 12-ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் வாழ்ந்தவர். அந் நூற்றாண்டின் கடைப்பகுதியில் வாழ்ந்திருந்த பவணந்தி முனிவர் வீரசோழியத்தைப் பின் பற்றினர்.

இங்ஙனம் சூத்திரம் செய்ததால், மாணக்கர்கள் எது தமிழ்மொழி எது வடமொழி என அறியாமல் இடர்ப்படுவர். அப்புலவர்கள் அனைவரும் சமணர்கள். அவர்கள் வடமொழியிலும் தமிழிலும் பெரும் புலமையும் பற்றும் உள்ளவர்கள். இரு மொழிகளிலும் நூல்கள் செய்து இலக்கிய இலக்கணங்களை வளர்த்தனர். மொழி வேற்றுமையின்றிச் செய்த சில விதிகள் இன்று மொழியை ஆராய்வார்க்குப் பெரிதும் இடர்ப்பாடு பயக்கின்றன. வடமொழி இலக்கணங்களைத் தமிழ் இலக்கணத்தில் நுழைத்து இரண்டிற்கும் வேறுபாடறியாமல் நூல்களை யாத்தனர் என்று ஒரு சிலர் வருந்துகின்றனர். வடமொழி தமிழில் பெரும்பாலுங் கலந்துள்ளமையால் அதற்கு இலக்கணம் வேண்டாவோ? எனின் வேண்டும். அவ் விதிகளைத் தனியாக அமைத்திருந்தால் மிக நன்றாகவிருக்கும். நன்னூ

லில் வடமொழியாக்கம் என்னும் தலைப்பில் சில சூத்திரங்கள் காணப் படுகின்றன. ஆங்கு மற்றைய இலக்கணங்களைபும் கூறியிருத்தல் வேண் டும். முன்னூலாகிய தொல்காப்பியத்திலும் பின்னூலாகிய இலக்கண விளக்கத்திலும் இக் குறைகள் இல்லை. இடைப்பட்ட காலத்து நூல்களில் மட்டுமே இக் குழப்பம் உண்டு.

இதனால், வடமொழியிலக்கணம் தமிழுக்கு வேண்டாமென்று கூறு கின்றேனல்லேன். அஃது இன்றும் தமிழுக்கு வேண்டற்பாலதாயிற்று. இக் கூட்டுறவினால் மொழி வளர்ச்சியும் ஏற்பட்டது. இதற்காகத் தமிழின் தூய்மை கெடாதபடி இலக்கணங்களை வகுத்து வடமொழி இலக்கண விதி களையும் தனியாக அமைத்து அறிவுறுத்துதல் நலம்.

பிற்காலத்து உரையாசிரியர்கள், இலக்கண நூல்களிற் கூறப்படாத-பிற்காலத்தார் மேற்கொண்ட-சில விதிகளை உரையிற் கோடல் முதலிய உத்திகளால் விளங்க உரைத்திருக்கின்றனர். அவை, சில விகுதிகளும், முதனிலை முதலியவற்றை முடித்துக் காட்டலும், இடைநிலைகளை எடுத் தோதுதலும் போன்றவை. பிறவினை விகுதி, செயப்படுபொருள் விகுதி, தொழிற்பெயர் விகுதிகள் முதலியவை புணர்ந்து கெட்ட முறைகள், பகு திப் பொருள் விகுதி, பாரிசேடம், அருத்தாபத்தி, இடத்து நிகழ் பொருளின் தன்மையை இடத்தின்மேல் ஏற்றிக் கூறுதல், காரணத்தைக் காரியமாகவும் காரியத்தைக் காரணமாகவும் கூறும் உபசார வழக்கு ஆகியவைகள் உரை களிற் காணப்படுகின்றன. அவற்றிற்கு விதி வகுத்து இலக்கணம் எழுது தல் இக் காலத்திற்கு ஏற்புடைத்தாகும்.

இலக்கண நூல்களின் விதிகளிற் சில மொழிநூலுக்குப் பயன்படு கின்றன. அவை ஒலிக்கும் முறைபற்றிய விதிகளாம். வைத்த என்பது வச்ச என்றும், ஆயிற்று என்பது ஆச்சு எனவும் மருவி வந்த சொற்கள் எளிமையாய் ஒலித்தல் பற்றிக் கொள்ளப்பட்டன. எனவே தகரமும் றக ரமும் சகரமாக ஒலிக்கப்படுகின்றன. இன்னோரன்ன விதிகள் பல உள. அவற்றைக்கொண்டே ஒரு மொழியில் ஒரு வகையாக ஒலிக்கப்படும் சொல் வேறொரு மொழியில் திரிகின்றது. தமிழில் 'குன்று' என்றும் 'என்று' என்றும் ஒலிக்கப்படும் சொற்கள் தெலுங்கு மொழியில் கொண்ட என்றும் எண்ட என்றும் ஒலிக்கப்படுகின்றன. சில சொற்களில் உகரச் சாரியை யும் அகரச் சாரியையும் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. வள் + கடிது என் பதில் உகரம் வந்து வள்ளுக்கடிது என்றாகிறது. ள, ல ஆகிய எழுத்துக் களை ஈற்றில் கொண்டுள்ள முதனிலைத் தொழிற்பெயர்கள் வருமொழி யோடு புணருமிடத்து உகரச் சாரியை பெறுமென்னும் விதி இருக்கின்றது. இதுவும் ஒலித்தலின் எளிமைக்காகவே கொள்ளப்படுகிறது. சிலவற்றிற்கு அகரச் சாரியை உண்டு. அது வேற்றுமைப் புணர்ச்சி என்று அறிவித்தற்

காகக் கொள்ளப்படுகிறது. திரிதல், கெடுதல் முதலிய விகாரங்களும் எளிதில் ஒலித்தற்கும் அல்வழி வேற்றுமைப் பொருள் வேறுபாடறிதற்கும் வருகின்றன. மயக்க விதி இன்மையால் திரிந்தது என்று சொல்லுவதும் ஒலித்தலின் எண்மைக்காகவேயாம். திரிதல் முதலியன எழுத்துக்களின் பிறப்பிடத்து ஒற்றுமைபற்றியே உண்டாகின்றன. இவ்வாறு வரும் எழுத்துக்களை நட்பெழுத்தென்றும், பகையெழுத்தென்றும், இனவெழுத்தென்றும் கூறுவர். ஓரெழுத்துப் பிறக்கும் இடத்திற்கு அண்மையில் மற்றோரெழுத்துப் பிறக்குமாயின் அது நட்பெழுத்தாம். சேய்மையில் இருப்பின் பகையெழுத்தாம். ஒரே இடத்தில் இருப்பின் இனவெழுத்தாம். இம் முறையைக் கொண்டே பெரும்பாலும் மயக்க விதிகள் கூறப்பட்டுள்ளன. சொற்களின் அமைப்பைக் கொண்டும் மயக்கம் கூறுதல் உண்டு. மேற்கூறிய முறையில் சில ஒழிபுகளும் உண்டு. அவற்றை விரித்துக் கூறின் பெருகும்.

மயக்க விதிகளை ஒரு மொழியிற் கொள்வதா? தொடர் மொழியிலுங் கொள்வதா? என்பது பற்றிய கருத்து வேற்றுமை உரையாசிரியர்களிடை தோன்றியிருக்கிறது. இவற்றை ஒரு மொழிக்கண்ணே கொள்ளவேண்டுமென்றும், தொல்காப்பியர் காலத்தில் ஒரு மொழியிலேயே இவை அமைந்திருந்தனவென்றும், அவர் காலத்திற்குப்பின் அத்தகைய சொற்கள் வழக்கு வீழ்ந்தனவென்றார், அதனால் இவ்விதிகளை ஒருமொழி தொடர்மொழி ஆகிய இரண்டிலும் வைத்து அறிதல் வேண்டுமென்றும் கூறுகின்றனர். தொல்காப்பியர் காலத்தே அவை வழக்கில் ஒரு மொழியில் இருந்திருக்குமாயின் பிற்காலத்தில் தமிழ்மொழி பல்லாற்றானும் வேறுபட்டுவிட்டது என எண்ண இடம் உண்டு. அச்சொற்கள் எவை என ஊகித்தறிதல் எவர்க்கும் இயலாது. அவை கிடைக்குமேல் மொழியாராய்ச்சி வல்லுநர்க்குப் பெரிதும் விருந்தென மகிழ்ச்சி தரும். இவற்றைக் குறித்து இலக்கண வரலாறு என்னும் நூலில் எழுதுவதால் இதனை இம்மட்டோடு நிறுத்திக் கொள்கிறேன்.

~~~~~~~~~~
~~~~~~~~~~

ஓம்

'இலக்கியங்களில் அகப்பொருள்'

M. S. Kesavan, B.O.L. (Hons.) Chief lecturer in Tamil.

(1)

தனக்கெனத் தனிச் சிறப்பியல்புகளோடு கூடிய இலக்கிய வளம் தமிழுக்கு இருத்தல் அனைவரும் அறிந்ததே. எண்ணத்திலும் வெளியீட்டு முறையிலும் தமிழ் மொழிக்கு அமைந்துள்ள தனி மரபுகள் அம்மொழியின் பண்பாட்டையும் நாகரிக வளர்ச்சியையும் விளக்கவல்லன. சங்கப் புலவரும் திருவள்ளுவரும் இளங்கோ அடிகளும் உலகம் முழுவதற்குமே வாழ்வுக்கு வழிகாட்டிகளாவர். காலத்தையும் வென்று இவர்கள் விளங்கக் காரணம் இவர்தம் கருத்துக்கள் பொதுத்தன்மை பெற்று எக்காலத்திற்கும் தேவையானவையாக இருப்பதே.

> " பழையன கழிதலும் புதியன புகுதலும்
> வழுவல கால வகையி னானே "

என்ற உண்மைக் கிணங்க, இவ்விருபதாம் நூற்றாண்டில் வாழ்வின் போக்கு விரைவாக மாறுதல் அடைந்து வருகிறது. சென்ற ஆண்டில் வெளியான கருத்து இந்த ஆண்டில் பழையதாகிப் புறக்கணிக்கப்படுகிறது. விடுதலைக் குப்பின் நம் நாடும் முன்னேற்றப் பாதையில் விரைந்து சென்றுகொண்டிருக்கிறது. பழைய வாழ்வின் போக்கு மாறிவருகிறது. பாராளுமன்றங்களின் சட்டங்கள் புதியவாழ்வுக்கு வழிகோலி வருகின்றன. இந்திய சமுதாய வாழ்வில் பல புதிய நிலைமைகள் உருவாகின்றன. பாரதி கற்பனையில் கண்ட புதுமைப் பெண் இப்போது பலரும் கனவில் காணாப் பெண்ணாக வளர்ந்து வருகிறாள். மேலை நாட்டு நாகரிகமும் கீழை நாட்டு நாகரிகமும் இரண்டறக் கலந்து ஒன்றாகும் சூழ்நிலை ஏற்பட்டு வருகிற தெனில் மிகையாகாது.

நாட்டில் இப்போது ஆண் பெண் உறவில் புரட்சித் தன்மைவாய்ந்த மாறுதல்கள் ஏற்பட்டு வருகின்றன. பல்கலைக் கழகங்களின் வாயிலாகப் "பால்" (Sex) பற்றிய கல்வியைக் கற்பிக்க முயலுகிறது அரசாங்கம். இனி வரும் இல்லற வாழ்வில் ஆண் பெண் இருவருக்கும் வாழ்வில் ஒத்த உரிமைகளும் கடமைகளும் இருக்கும். பொதுவாகப் 'பால்' பற்றிய கல்வியில் உடல் பற்றியும் உள்ளம் பற்றியும் இன்றியமையாத உளநூல் உண்மைகள் (Psychological facts) கற்பிக்கப் பெறுகின்றன. உளநூல் அறிஞருள் பிராய்டு (Fread) போன்றவர் மனிதனுக்கு அடிப்படை உணர்ச்சி

இவ்வகைப் பொருள் இலக்கியங்களுக்கு இலக்கணமும் ஏற்பட்டிருக்கிறது. தொல்காப்பியனார் தம்பொருளதிகாரத்துள் பெரும்பாலும் அகப்பொருளையே பல நிலைகளில் விரித்துப் பேசியுள்ளார்.

பொதுவாகக் காதல் மூவகையாகப் பிரிக்கப்படும். கைக்கிளை என்னும் ஒருதலைக்காமம், பெருந்திணை என்னும் பொருந்தாக் காமம், ஐந்திணை என்னும் அன்புடைக்காமம் என்பன அவை. இவற்றுள் கைக்கிளை ஆண் பெண் இருவருள் ஒருவர் மட்டுமே கொண்ட காதல் உணர்ச்சியைப் பற்றிப் பேசுவது; பெரும்பாலும் ஆண்மகனுடைய உள்ளத்துணர்வாகவே வெளியாவது. பெருந்திணை காதலருள் ஏற்றத்தாழ்வான உணர்ச்சிகளும் விருப்பு வெறுப்புணர்ச்சிகளும் பற்றிப் பேசுவது. இவ்விரண்டு வகைகளும் பற்றிய பாடல்கள் மிகமிகக் குறைவே. மூன்றாவதான அன்புடைக் காமமே காதலரிடைத் தோன்றும் தூய, உயர்ந்த அன்பை விளக்குவது. ஐந்து பிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்படுதலின் ஐந்திணை என்று இது பெயர் பெற்றது. அவ்வைந்து பிரிவுகள் எவை?

காதலர்களின் சந்திப்பு குறிஞ்சி என்றும் பிரிவு பாலை என்றும் கூறப்படும். பிரிவாலே ஆறியிருந்து அமைதி காத்தல் முல்லை என்று கூறப்படும். பிரிவு முதலியனகாரணமாக ஏற்படும் பிணக்கு மருதம் எனப்படும். வரம்பு மீறும் அளவை எட்டும் துயரம் நெய்தல் எனப்படும். இவை வரம்புக்குட்பட்டு அன்பைப் போற்றி வளர்த்தலின் அன்பின் ஐந்திணை எனப்பட்டன. இவ்வைந்து உணர்வுகளுக்கான சூழ்நிலைகளும் இப் பிரிவினையில் அடங்கும். இந்த ஐந்தினும் வேறாகத் தனியே காதல் வாழ்வில் வேறு பிரிவினைகளைப் பார்த்தல் கூடுமோ? மேலும் ஒத்த அன்புடையார் வாழ்விலேயே இத்தகைய நுட்பமான உணர்வுகள் கொண்ட பிரிவினைகளைக் காண முடியும்.

அகப்பொருளை அடிப்படையுணர்வு என்பதற்கேற்ப இவ்வைந்து பிரிவினைகளையும் புறவாழ்விலேயும் காண்டல் இயலும். அகமே புறமாக விரிகிறது அன்றோ? கூடி மகிழ்தலும், பிரிந்து புலம்பலும், ஆறி அமைதியடைதலும், பிணங்கி மாறுபடுதலும், நம்பிக்கையிழந்து நெஞ்சு நெக்குருகுதலும் வாழ்வில் பிற துறைகளிலும் காண்கின்றோம் அல்லமோ?

இவற்றுள் ஏதேனும் ஓர் உணர்வை வெளியிடும் கருவியாக அமைகின்றன சங்கப்பாடல்கள். இப்பாடல்கள் பலவும் உள்ளத்துணர்வு ஓவியங்களே அன்றி, உடல் உணர்ச்சியையோ, பிறபகட்டுப் புனைவுகளையோ வெளியிடுவன அல்ல. பாடல்களில் இவ்வுணர்வு வெளியாகும் முறையை விளக்கி அதனால் அவை எவ்வாறு உள்ளத்துணர்வுக்கு விருந்தளிக்கின்றன என்பதை ஆராய்வதற்கு முன்னர் இவ்வகைப்பொருள் கூறும் வாழ்க்கை அமைப்பை விளக்குதல் பயனுடையதாகும்.

(3)

இன்றுள்ள வாழ்வின் போக்கு ஆண் பெண் இருபாலார்க்கும் ஒத்த உரிமையளிப்பது. இவ்வகப்பொருள் காலத்துச் சமுதாய அமைப்போ பெண்ணுக்குக் கட்டுப்பாட்டையும் ஆணுக்கு மட்டுமே வெளியுலகில் உரிமையையும் அளிப்பது. வயது வந்த பெண்ணுக்கு எந்த அளவுக்குக் கட்டுப்பாடுகள் இருந்தன என்பதற்கு அவளும் அவள் குடும்பத்தாரும் அயலாரின் அலர்ச் சொற்களுக்கு அஞ்சுவதே சான்றாகும். ஆயினும் அவ் வாழ்வில் உள்ள தனிச் சிறப்பு என்ன என்றால் பெண்ணுக்குத் தன் கணவனைத் தேர்ந்தெடுத்துக்கொள்ளும் உரிமை இருந்தது என்பதே. இனி அவ் வாழ்வின் அமைப்பைக் காண்போம்.

கொடுப்பாரும் அடுப்பாரும் இல்லாமல் தலைவனும் தலைவியும் விதி கூட்டத் தாமே தனியிடத்தில் எதிர்ப்பட்டுக் காதலர் ஆகின்றார்கள். தலைவியின் தோழி இவர்களுடைய களவொழுக்கத்தைக் குறிப்பாக உணர்ந்து கொள்கிறாள். இவள் தலைவனுடைய வேண்டுகோளையும், தலைவியின் விருப்பத்தையும் மதித்து அவர்களுடைய களவு வாழ்வுக்கு உதவுகிறாள். இப்படிப் பொறுப்பை ஏற்றுக்கொள்ளும் தோழிக்கு அவ்வப்போது தலைவனுக்கு அறிவுரை கூறித் திருமணம் செய்துகொள்ளத் தூண்டும் கடமை ஏற்பட்டு விடுகிறது. இது களவு வாழ்க்கை எனப்படும்.

திருமண முயற்சியால் பயன் ஏற்படாதபோது தலைவன் தலைமகளை அழைத்துக்கொண்டு வெளியூர் போய்விடுவது உண்டு. அல்லது திருமண முயற்சி ஏதோ காரணத்தால் தடைப்படும்போது எல்லாரும் அறியக்களவை வெளிப்படுத்துவது வழக்கம். இவ்வாறு வெளிப்படுத்துவதற்கு அறத்தொடு நிற்றல் என்று பெயரிட்டிருக்கும் பொருத்தம் அறிந்தின்புறத்தக்கது. இவையெல்லாம் இன்றித் திருமண முயற்சி எளிதில் நிறைவேறுவதும் உண்டு. இது வரைவியல் எனப்படும். இதனைக் காதல் வாழ்வில் இரண்டாவது படி என்னலாம்.

மூன்றாவதாகக் கணவன் மனைவியர் நடத்தும் இல்லற வாழ்வைப் பற்றிப் பேசுவது கற்பியல் எனப்படும். இல் வாழ்க்கையில் மகிழ்ச்சி, தலைவன் பரத்தையரை நாடுவதால் தலைவியின் பிணக்கம், கடமைகள் காரணமாகத் தலைவன் பிரியும்போது ஏற்படும் பிரிவுணர்ச்சி முதலானவை இப் பிரிவில் அடங்கும். காதல் வாழ்வில் இது மூன்றாவது படி.

இக் காலத்திலும் இம் மூன்று வகையான படிகள் இல்லாமல் இல்லை. இன்றும் காதல் தோன்றி வளருவதில் போராட்டம், திருமணமாக உருப்பெறும் நோக்கில் போராட்டம், இல்வாழ்வில் அது வாழ்வு பெற்று விளங்கப் போராட்டம் எனப் போராட்டங்களைக் காண்கிறோம். கவர்ச்சியும்

பகட்டும் மிகுந்துள்ள இக் காலத்திலே கணவன் மனைவியராகி நடத்தும் இல்வாழ்க்கையிலும் காதலைக் காப்பாற்றப் போராட்டம் தேவையாகிறது.

பண்டைக் காலத்துக் காதல் வாழ்வின் உயிர்நாடிகள் என்று சொல்லத் தக்கவை இரண்டு. அவை தலைவனுடைய சான்றாண்மையும் தலைவியி னுடைய நம்பிக்கையும் ஆகும். இவ்விரண்டில் ஒன்றில்லாவிட்டாலும் காதல் வாழ்வுக்குப் பெரிய தோல்வி ஏற்பட்டு விடும். திருமணம் என்னும் சடங்கே சமுதாயம் அவ்வாழ்வுக்கு அளிக்கும் "அங்கீகார முத்திரை" ஆகும். இத்தகைய வாழ்வில் ஏற்பட்ட சில தவறுகளின் விளைவாகவே திருமணம் என்னும் சடங்கு தோன்றியதாகக் கருதுகிறார் தொல்காப்பியர்.

> "பொய்யும் வழுவும் புகுந்த பின்னர்
> ஐயர் யாத்தனர் கரணம் என்ப"—(தொல்-கற்பு)

கொடுப்பாரும் அடுப்பாரும் இன்றித் தாமே சந்தித்துக் கூடுவதன் வாயிலாகக் காதல் தோன்றுகிறது. தோழியின் உதவியால் அது வளர் கிறது. பகலில் ஊரை அடுத்தும் இரவில் வீட்டை அடுத்தும் உள்ள இடங் களில் காதலர் சந்திப்பு நிகழ்கிறது. இதனால் அண்டை அயலாரும் பின் ஊராரும் மறைவாகவும் வெளிப்படையாகவும் பழி தூற்றத் தொடங்கு கிறார்கள். அதனால் தலைவன் சிலகாலம் தலைவியைக் காணாமலேயே இருக் கிறான். அவன் பிரிவைக் கேள்விப்பட்ட அளவிலேயே தலைவியுள்ளம் நெகிழ்ந்து போகிறது. அலர் தூற்றுதலுக்கஞ்சி அகன்று சென்றவன் திரும்பி வாராமலேயே திருமண முயற்சியை மேற்கொள்ளாமலேயே இருந்துவிட்டால் தலைவியின் கற்புநிலை என்னவது? அவனிடம் அவள் கொண்ட நம்பிக்கை தவிர வேறு வழியுண்டோ? தலைவி தோல்விக்கு விடை கூறுவது போன்ற கருத்தமைந்த பாடல் ஒன்றைப் பார்ப்போம்.

> "யாரும் இல்லை தானே கள்வன்
> தான் அது பொய்ப்பின் யானெவன் செய்கோ?
> தினைத்தாள் அன்ன சிறுபசுங் கால
> ஒழுகுநீர் ஆரல் பார்க்கும்
> குருகும் உண்டுதாம் மணந்த ஞான்றே" —(குறுந்தொகை)

நாரை ஒன்றே சான்று. அந்த நாரையும் மீன்களின்—அதுவும் ஆரல் மீன் களின்மேல் மட்டும்—எண்ணத்தைச் செலுத்தியிருந்ததே தவிர, காதலர் கள் அங்கே இருந்ததைக் கண்டதாகக்கூடத் தெரியவில்லை. தலைவியின் உள்ளத்தை உறுத்தியதெல்லாம் "தான் அது பொய்ப்பின் யான் எவன் செய்கோ?" என்பதே. இன்றும் இக்கேள்விக்கு இடம் இல்லையோ? காதலைத் தூய்மையானதாகக் கருதும் எவரும்—காதல் வாழ்வில் ஏமாற் றத்தை விரும்பாத எவரும்—அன்பிலே கொள்ளும் நம்பிக்கை ஒன்றையே

அரணாகக் கருதமுடியும். இப் பண்புடையவர்க்குப் பொறுப்புணர்ச்சியும் தாமாகவே அமைந்துவிடும்.

அறநெறிக்கு மாறுபட்ட எதுவும் தூய்மையானதாக இருத்தல் இயலாது. தூய்மையுள்ள விடத்தில் பொங்கியெழும் இன்பமே நிலைபெற்றது; துன்பத்தில் சென்று முடியாதது. அங்கேயும் ஒருவகைத் துயரம் உண்டெனினும், அத்துன்ப அலைகளினூடே இன்பத் துடிப்புக்களை உணர்தல் இயலும். இறைவனை எண்ணி எண்ணிக் கசிந்துருகுதலில் அடியவர்கள் இன்பம் காண்கின்றார்கள் அல்லரோ? பெரிய அளவில் கலப்படமான இன்பம் பெறுவதைக் காட்டிலும் சிறிய அளவில் தூய இன்பம் பெறுதலே சிறந்தது என்பர் அறிஞர் பிளேட்டோ. திருவள்ளுவரும் இதனை,

“அறத்தான் வருவதே இன்பம் மற்றெல்லாம்
புறத்த புகழும் இல” —(திருக்குறள் அறன் வலியுறுத்தல்)

என்று தெளிவாக்கி யிருக்கிறார். திருமண முயற்சியை மேற்கொள்ளாமலே களவொழுக்கத்திலே தலைமகளை நாடிவரும் தலைமகனுக்குத் தோழி கூறும் அறிவுரை இங்கே ஒப்பிட்டு நோக்கத் தக்கது.

தலைவன் வருவது ஒருநாள் தடைப்படினும் தலைவி பொறுப்பதில்லை. அவ்வாறே அவனுக்கும் அவளைக் காணாமல் இருத்தல் இயலாது. ஆயினும் அதற்காகப் பழியையும் பொருட்படுத்தாமல் இவ்வாறு அபாயத்துக்கிடனை வழியைக் கடந்து தனியாக இரவில் அவன் வருவது நல்லதோ? அதனால் அவன் அவளுக்கு நன்மைக்கு மாறாகத் தீங்கு செய்கிறான் என்றன்றோ கூறுதல் வேண்டும்? காதல் உணர்ச்சி கடலினும் பெரிது என்பதற்காகச் சான்றோர் பழியோடு கலந்த இன்பத்தை விரும்புவரோ? இதுவே தோழியின் கேள்வி.

“கழியக் காதலர் ஆயினும் சான்றோர்
பழியொடு வரூஉம் இன்பம் வெஃகார்” —(அகநானூறு களிற்.)

இவ்வாறு அறிவுறுத்தித் திருமண முயற்சியை மேற்கொள்ளத் தூண்டுகிறாள் தோழி.

(4)

இத்தகைய தூய இன்ப அன்பினை மேலே குறிப்பிட்டவாறு ஐவகை ஒழுக்க உணர்வுகளுள் ஒன்றாகப் பாடல் வாயிலாக வெளியிட்டனர் சங்க காலத்துப் புலவர்கள். அவ்வுணர்வுகளை வெளியிடுவதற் கேற்ற சூழ்நிலைகளை அவர்கள் அமைத்துக்கொள்ளும் திறன் காணத்தக்கது.

எந்தெந்த நிலத்தில் எவ்வெக்காலத்தில் எந்தெந்த ஒழுக்கம் சிறப்படைகிறது என்றெண்ணி அவ்வவ் வொழுக்கவுணர்ச்சியை அவ்வச் சூழ்

நிலையிலேயே வெளியிடுவது தக்கது என்று இலக்கணம் வரையறை செய்கிறது. காதலர் கூடி மகிழும் நிலையை விளக்குமிடத்து மலைப்பகுதியும் மழைக்காலத்து நள்ளிரவும் சூழ்நிலையாக அமைகின்றன. பிரிவுக்குச் சூழ்நிலை வேனிற்காலமும் நண்பகலும் வறண்ட மலைநாட்டுப் பகுதியும் ஆகும். ஆற்றிருத்தலுக்குச் சூழ்நிலை கார்காலத்து மாலைப்பொழுதும் அடர்ந்த கானமும் ஆகும். இவ்வாறே ஊடலுக்குச் சூழ்நிலை வயல்வளம் மிகுந்த ஊர்ப்பகுதியும் காலைநேரமும், இரங்கலுக்குச் சூழ்நிலை கடற்கரையும் முன் மாலைப்பொழுதும் ஆகி நம் முருகியல் உணர்வுக்கு (aesthetic sense) விருந்தளிக்கின்றன.

இச் சூழ்நிலைகளுக்கும் ஒழுக்க உணர்வுகளுக்கும் ஏற்பட்டிருக்கும் இலக்கண விதிகளின் பரப்பையும் மிகுதியையும் நோக்குமிடத்து அத் துறையில் பாடல் புனைவதன் அருமையை அவர்கள் எவ்வாறு போற்றியுள்ளனர் என்பது புலனாகும்.

இறையனார் களவியல் என்ற நூலுக்குப் பாயிரம் கூறும் உரையாசிரியர் 'களவியல்' என்றதன் பெயர்க் காரணத்தை விளக்குவது ஈண்டு காணத்தக்கது. சமயக் கண்கொண்டு கூறும் அவர் கருத்து ஓரளவு நமக்கும் துணைசெய்கிறது. "மூன்றும் தாத்தினராகிய தாழ் நிலையிலுள்ள மக்கள் எவ்வகையாலும் காமத்தைக் கைவிடார். ஆகவே அவர்க்கு உயர்ந்த காமம் இன்னதென்பதைக் காட்டவே இந்நூல் எழுந்தது. அப்போது அத்தகைய உயர்ந்த காதல் வாழ்வைப் பெறத் தவம் செய்யவும் துணிந்து நிற்கும் மனிதனுக்குப் பேரின்பத்தை விளக்கிக் காட்டி அதனைப் பெறுமாறு அறிவுரை கூறுவது எளிது. அவனும் எளிதில் பேரின்பத்தைப் பெற விரும்புவான். இவ்வாறு அவனை வஞ்சித்து உயர்நிலைக்கு அழைத்துச் செல்வதனால் களவியல் என்று இது பெயர்பெற்றது." இங்கே நமக்கு வேண்டுவதெல்லாம் இதில் கூறப்படும் காதல் வாழ்வு உயர்ந்தது-பண்பட்டது என்பதே. இத்தகைய உயர்ந்த காதல் வாழ்வு இவ்வுலகில் அருமையாதலைக் கருதியே இது 'இல்லது, இனியது, நல்லது, புலவரால் நாட்டப்பட்டதோர் ஒழுக்கம்' என்று அவ்வுரையாசியரால் கூறப்பெற்றது. மேலும் இதனை இயற்றிய புலவர் இறையனாரை ஆலவாய் அழல்நிறக் கடவுளாகக் கொண்ட மரபின் அடிப்படைக் கருத்தும் இங்கே ஒப்பிட்டுக் காணத்தக்கது. காதலுக்கு இலக்கணம் வகுக்க வல்லவர் கடவுளே என்பது கருத்துப்போலும்!

இங்கே எடுத்துக் காட்டாகப் பிரிவுணர்வின் பகுதியாகிய பாலைத் திணையின் அமைப்பைக் காண்போம்:

வேனிற்காலம்; கோடையின் வெப்பத்தால் நீர்நிலைகள் வறண்டு போகின்றன. ஓரறிவுயிர்களான மாஞ்செடி கொடிகளும் வாடிவதங்கு

கின்றன. சில மரங்கள் உலர்ந்தும் போகின்றன. யானைகள் மான்கள் முதலிய விலங்குகள் நீர்தேடி அலைகின்றன. புலி சிங்கம் முதலியவை இரைதேடிச் சோர்கின்றன. வழிப்பறி செய்வோர் வழிப்போக்கரை வளைத்துக் கொன்று பொருள்களைச் சூறையாடுகிறார்கள். வழிப்போக்கரின் பிணங்களை மூடிய கற்குவியல்கள் அங்கங்கே நின்று அச்சுறுத்துகின்றன. அந்நிலத்து வீரர்கள் இரவில் திருட்டுத்தனமாக அண்டை அயலில் வளமான ஊர்களிலிருந்து ஆனிரைகளைக் கவர்ந்து வருகிறார்கள். இப்படியாகப் பாலை நிலத்துச் சூழ்நிலை ஒரே போராட்டமாக அமைந்திருத்தலைக் காண்கிறோம். நிலப்பகுதியின் வளத்துக் கேற்றவாறு வாழ்வின் சூழ்நிலையும் அமைதல் இயல்பன்றோ? நீர்வளம் மிகுந்த ஆற்றங் கரைப் பகுதியே வளத்திற்கும் நாகரிகத்திற்கும் ஏற்ற இடமாக அமைவது. அறம் அன்பு சமுதாய உணர்ச்சி ஆகிய இவற்றின் வளர்ச்சியை அங்கேயே காண்கிறோம். அத்தகைய இடத்திலேயே அரசியல் உருவாகி வேந்தன் தோன்றுகிறான். மருத நிலத்துக்குத் தெய்வம் வேந்தன் என்பது ஈண்டுக் குறிப்பிடத்தக்கது.

பாலையிலும் வேந்தன் ஒருவனைக் குறிப்பிடுகிறார் ஒரு புலவர். இவனுக்கும் மருதநிலத்து வேந்தனுக்கும் ஒரு வேறுபாடு. இவன் அறன் இல் வேந்தன். இவன் இயல்பும் வேறுபட்டது. புலவர் இவன் இயல்பையும் நாட்டையும் பின்வருமாறு வருணிக்கிறார். இவ் வேந்தன் ஆளுகையில் வழிப்பறி செய்வோரே குடிமக்கள். வழிப்போக்கரிடம் பொருள் இல்லா விட்டாலும் அவரைக்கொன்றுவிட வேண்டியது இவர்பணி. அப்படிக் கொல்லாமல் அவரைக் காப்பாற்றிய குற்றத்துக்காகத் தம் அரசனுக்கு யானை மருப்பும் புலித்தோலும் தண்டம் செலுத்துகிறார்கள் இவர்கள். இத்தகைய அறனில்லாத வேந்தன் ஆளுகைக்குட்பட்டவை வளமில்லாத குன்றுகள்.

> " கைப்பொருள் இல்லை யாயினும் மெய்க்கொண்டு
> இன்னுயிர் செகாஅர் விட்டுஅகல் தப்பற்குப்
> பெருங்களிற்று மருப்பொடு வரிஅதள் இறுக்கும்
> அறனில் வேந்தன் ஆளும்
> வறன்உறு குன்றம் பலவிலங் கினவே " (109. அகநானூறு)

இத்தகைய கானகத்திலே பொருள் தேடுவதற்காகத் தனியே செல்கிறான் தலைவன். பிரிவுத் துன்பம் ஒரு புறமும், பொருள் தேடுவதில் உள்ள ஊக்கம் ஒருபுறமும் அவன் நெஞ்சத்தை நிலைகொள்ளாதவாறு அலைக்கின்றன. தலைவியோ போதுமென்ற பொன்னான மனப்பான்மையுடையவளாயினும் தலைவனுடைய முயற்சியுள்ளத்திற்குத் தடைசெய்பவள் அல்லள். ஆயினும் காதல் உணர்வு அவளுடைய அறிவையும் விழுங்கிவிட்டு அவளை அலைக்கழிக்கிறது. மேலும் அபாயம் நிறைந்த பாலை நிலத்து வழி

யில் அவனுக்கு என்ன நேருமோ என்ற அச்சம் வேறு அவளுக்கு. இப்படிப் போராடும் சூழ்நிலையில் அவர்களுடைய அன்பு தூய்மையையுடைய 'ஆகாயகங்கை' போல் வெள்ளமாகப் பெருக்கெடுக்கிறது பாலைப்பாடல்களிலே.

எடுத்துக்காட்டாக அகநானூற்றுப்பாடல் ஒன்றைக் காண்போம். கோடைக் காலத்து மாலைக்காலத்திலே பிரிவாற்றாத தலைவி யொருத்தியின் மனப்பண்பு இப்பாடலின் வாயிலாக வெளிப்படுகிறது. தலைவனோ பொருள் கருதி நெடுந்தொலைவிலுள்ள நாடுகளுக்குப் பிரிந்து சென்றுள்ளான். அதன் கருத்துக் கீழ் வருமாறு :—

"நடுவுநிலை இல்லாதவர்கள் ஏழைகளைக் கைவிட்டுப் பொருள் உடையவரை நாடுவதுபோல், சுனைப் பூக்களைக் கைவிட்டுச் சினைப்பூக்களிலே வண்டுகள் முரல்கின்றன.

குற்றமற்ற மான் கூட்டங்கள் மருண்டு மருண்டு பார்க்கின்றன.

வெந்து சுடர்விடும் பொன் மெல்லமெல்ல ஆறி வருவதைப் போல் அந்திப்பொழுது பூத்திருக்கிறது.

அகன்ற வானத்திலே அழகிய, கரிய மேகங்கள் திரள்கின்றன. அறிவு நிறைந்த நெஞ்சத்திலே செயல்அற்றுப்போக இருள் சூழ்கிறதே! கதிரவனுக்கு விடைகொடுத்துவிட்டுக் கடுந்துன்பம் தரும் மாலைப்பொழுது வந்துவிட்டதே!

காதலனைப் பிரிந்த தனிமை வருத்துகிறது. நிறைந்த துன்பத்தால் நெக்குருகும் நெஞ்சத்திலே, குறிபார்த்து வேலை எறிவாரைப்போல் மாலை வருத்துகிறதே!

தூய்மையான கண்ணாடியிலே ஊதிய ஆவி சிறிது சிறிதாகச் சுருங்குகிறதே போன்று என் மனவல்லமையும் மாய்ந்துவிடுமோ?

கொடிய புயல்காற்றுச் சீறுகிறது; ஊசலாடுகின்றன மரங்கள். உயிர்க்குத் துடிக்கின்றன அங்கே வாழும் பறவைகள். என்தோழீ! அதுபோல் நான் உளமழிந்து உயிர்துறக்கும் பொழுது இதுதானோ?"

விரிவுரை வரைவதனால் இப்பாடலின் அருமையை எடுத்தியம்புதல் இயலாது. உணர்வுச் செல்வம் வாய்க்கப் பெற்றவர் சிறிது ஊன்றிக் கண்டாலும் கோடைக்காலத்து அந்திமாலை அவர்மனக் கண்ணுக்குப் புலனாகாமல் இராது. இப்பாடலைப் பாடியவர் அந்தி இளங்கீரனார் என்பவர். அந்தியைப் பாடிய சிறப்பால் அச்சொல் அவர் பெயருக்கு அடைமொழியாகவே அமைந்து விட்டது.

(5)

இவ்வாறு இயற்கைச் சூழ்நிலைகளுக்கிடையே பகட்டில்லாத தூய உள்ளத்துடிப்பைத் தன்மை நவிற்சியாகத் தீட்டும் சொல்லோவியங்கள் சங்கப்பாடல்கள். இயற்கையை அடியாகக் கொண்ட சூழ்நிலையில் இயற்கைப் பொருள்கள் உள்ளத்துடிப்புக்களோடு உறவாடுதலை இப்பாடல்களில் இயல்பாகக் காணலாம். "வோர்ட்ஸ் வொர்த்" (Wordsworth) என்ற ஆங்கிலக் கவிஞருக்கு இயற்கையிலுள்ள காதல் சங்கப்புலவருக்கு இயல்பாகவே அமைந்திருத்தல் இப்பாடல்களுக்கு மற்ருெரு தனிச் சிறப்பாகும். இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட பாடல்கள் இவை என்பதை இங்கே நினைவில் கொள்ளுதல் நலம். ஒரே ஓர் எடுத்துக் காட்டு. மாமூலனர் மனத்தில் முகிழ்த்த கற்பனை இது.

அகன்ற கானகம். வானம் கடலாகக் காட்சி தர, கதிரவன் அதில் ஓடமாக மிதக்கிருன். கானல் நீரைக் கண்டவருக்கு வானம் கடலாகக் காட்சியளிப்பதில் வியப்பென்ன ?

நண்பகல் வெயில் கொளுத்துவது போல் காய்கிறது. வெப்பத்தின் அளவு மிகுந்துகொண்டே போகிறது. அதனைத் தணிப்பது போன்று கோடைக் காற்றுச் சுழன்றடிக்கிறது. அதனால் உதிர்ந்து உதிர்ந்து பறக்கின்றன முருங்கை மரத்து முதிர்ந்துபோன மலர்கள்.

அதனைப் பார்க்கும்போது திடீரென்று ஒரு மருட்சி பிறக்கிறது. கோடைக்காலம் கண்ணுக்கு மறைந்து கார்காலம் தோன்றுகிறது. அந்த முதிர்ந்துபோன முருங்கை மலர்கள் குளிர்ந்த அக் கார்காலத்தில் சிதறும் ஆலங்கட்டிகளாகத் தென்படுகின்றன.

இப்படி வெப்பம் மிகுந்த கோடைக்காலத்து நண்பகலில் குளிர்ச்சி மிகுந்த கார்காலத்து மழையும் கடலும் ஓடமும் தோன்றி மருட்சியைத் தோற்றுவிக்கின்றன. துன்பம் நிறைந்த மனம் உடனே இன்பத்தை நோக்கிப் பாய்தல் நாம் கண்கூடாக உணர்ந்துள்ள உண்மை. அவ்வாறே துன்பமே நிறைந்த சூழ்நிலையைக் கற்பனை செய்யும்போது தலைவியாருத்திக்கு இடையே தோன்றிய மருட்சி இது.

> " அகல் இரு விசும்பிற்கு ஓடம் போலப்
> பகல் இடை நின்ற பல்கதிர் ஞாயிற்று
> உருப்பு அவிர்பு ஊரிய சுழன்றுவரு கோடைப்
> புன்கால் முருங்கை ஊழ்கழி பன்மலர்
> தண்கார் ஆலியில் தாவன உதிரும் " —[அகநானூறு(களிற்)]

இவ்வாறு இன்ப வாழ்வு பற்றிய கற்பனைவளம் நிறைந்த பாடல்களைக் கொண்டது சங்க இலக்கியம். இவ்விருபதாம் நூற்றாண்டில் இவைபற்றிப்

புதிய துறையில் ஆராய்ச்சி செய்வது இன்றியமையாதது. இவற்றை உள நூல் உண்மைகளொடு பொருந்த, விழிப்புணர்ச்சியோடு ஆராய்ந்தால், இவை 'பால்' (Sex) பற்றிய கல்வியில் இன்றியமையாத இடம் பெறுவ தோடு பண்பட்ட சமுதாய வளர்ச்சிக்கும் உறுதுணையாகும் என்பதில் ஐய மில்லை. சுருங்கக் கூறின் அறநெறியும் அன்பு நெறியும் பிணைந்தோரு வாழ்க்கை அமைப்பை இப்பாடல்களில் நாம் காண்கிறோம். போலும் இவ் வாறு காதலுக்கென்றே தனி இலக்கிய வகையைப் படைத்து, அதன் தூய்மை கெடாமல் போற்றி வளர்த்துள்ள சிறப்பு உலக இலக்கிய வளர்ச் சிக்கு உரம் ஊட்டத்தக்க தகுதிவாய்ந்தது. உலக இலக்கிய வளர்ச்சிக்குத் தமிழ்மொழியின் தனிச்சிறப்பு வாய்ந்த காணிக்கையாக இதனை மதித்தல் பொருத்தமாகும்.

அந்தி இளங்கீரனார் பாட்டுப் பின் வருமாறு:—

"நிறைந்தோர்த் தேரும் நெஞ்சமொடு குறைந்தோர்
பயனின் மையின் பற்றுவிட்டு ஒரூஉம்
நயனின் மாக்கள் போல, வண்டினம்
சுனைப்பூ நீத்துச் சினைப்பூப் படர,
மையில் மானினம் மருள, பையென
வெந்துஆறு பொன்னின் அந்தி பூப்ப,
ஐயறிவு அகற்றும் கையறு படரொடு
அகல்இரு வானம் அம்மஞ்சு ஈன,
பகல்ஆற்றுப் படுத்த பழங்கண் மாலை
காதலர்ப் பிரிந்த புலம்பின் நோதக
ஆர்அஞர் உறுநர் அருநிறம் சுட்டிக்
கூர்எஃகு எறிஞரின் அலைத்தல் ஆனாது.
எள்அற இயற்றிய நிழல்காண் மண்டிலத்து
உள்ஊது ஆவியின் பைப்பய நுணுகி
மதுகை மாய்தல் வேண்டும், பெரிது அழிந்து
இதுகொல்! வாழி தோழி, என்உயிர்
விலங்கு வெங் கடுவளி எடுப்பத்,
துளங்கும் மரப்புள்ளில் துறக்கும் பொழுதே"

[குறைந்தோர் - ஏழைகள். ஒரூஉம் - நீங்கிவிடும். பயன்இல் - நன்மை இல்லாத. பையென - மெல்ல. கையறுபடர் - செயல் அற்றுப் போகச் சூழும் துன்பம். மஞ்சு - மேகம். பழங்கண் - துன்பம். நோதக - துன் பம் உண்டாக. ஆர்அஞர் - நிறைந்த துன்பம். அருநிறம் - அரிய மார்பு. எஃகு - வேல். எறிஞர் - எறிவோர். நிழல்காண் மண்டிலம் - ஒளிவிடும் கண்ணாடி. மதுகை - வலிமை. கடுவளி - சூறைக் காற்று. புள் ளில் - பறவை [illegible]ப் போல.]